Menyusuri Jejak
MAKNA
PENGANTAR HERMENEUTIKA
dari Plato hingga Gadamer
Dr. Adel Mustafa
JIM & ZAM

DR. ADEL MUSTAFA

MENYUSURI JEJAK MAKNA
Pengantar Hermeneutika dari Plato hingga Gadamer

Judul Asli	: Fahmul Fahm: Madkhal ila al-Herminiutiqa - Nazariyyat al-Ta'wil min Aflatun ila Gadamer
Penulis	: Dr. Adel Mustafa
Alih Bahasa	: Udin Juhrodin
Tata Letak/Layout	: Udin Juhrodin
Desain Sampul	: Jim-Zam
ISBN	: XXXXX
Edisi	: Juni 2025
Penebit	: Jim-Zam
Alamat	: Komplek Perumahan Griya Sampurna Blok E-136 Desa Sukadana Kecamatan Cimanggung Kabupaten Sumedang - Jawa Barat Indonesia

PENGANTAR

Buku *Menyusuri Jejak Makna: Pengantar Hermeneutika dari Plato hingga Gadamer*, terjemahan dari *Fahmul Fahm: Madkhal ila al-Herminiutiqa - Nazariyyat al-Ta'wil min Aflatun ila Gadamer* karya Dr. Adel Mustafa, adalah sebuah karya monumental yang menjelajahi lanskap intelektual hermeneutika, disiplin yang mempelajari seni dan teori penafsiran, khususnya dalam konteks teks. Diterbitkan pertama kali pada 2003 di Kuwait, karya ini menawarkan perjalanan panjang melintasi sejarah pemikiran manusia, dari akar mitologisnya dalam sosok Hermes hingga perkembangan modernnya melalui tokoh-tokoh seperti Gadamer, Ricoeur, dan Habermas. Buku ini bukan sekadar pengantar akademis, tetapi juga sebuah undangan untuk merenungkan bagaimana kita memahami makna dalam dunia yang terus berubah, di mana teks—baik suci, sastra, maupun sehari-hari—menjadi cermin keberadaan manusia.

Hermeneutika, sebagaimana dijelaskan dalam pendahuluan buku ini, adalah ilmu yang menyelami proses pemahaman, khususnya penafsiran teks. Istilah ini berakar dari kata Yunani *hermeneuein* (menafsirkan) dan terkait dengan dewa Hermes, utusan para dewa dalam mitologi Yunani yang menjembatani dunia ilahi dan manusia. Dalam pengertian ini, hermeneutika adalah seni menjembatani jarak—antara teks dan pembaca, masa lalu dan kini, serta makna tersembunyi dan pemahaman eksplisit. Buku ini menegaskan bahwa di tengah peralihan zaman, ketika "akal lama" runtuh dan "akal baru" belum sepenuhnya terbentuk, hermeneutika menjadi alat penting untuk bertahan, membantu kita menavigasi dunia yang penuh ambiguitas dan keraguan.

Dr. Adel Mustafa memulai narasinya dengan kutipan provokatif dari Nietzsche: "Tidak ada kebenaran. Yang ada hanyalah penafsiran." Pernyataan ini mencerminkan inti dari hermeneutika: makna bukanlah sesuatu yang tetap atau absolut, melainkan sesuatu yang muncul melalui interaksi manusia dengan teks dan konteksnya. Dalam dunia yang ditandai oleh pluralitas suara dan simbol, hermeneutika menawarkan kerangka untuk memahami bagaimana kita membentuk makna melalui bahasa, budaya, dan sejarah. Buku ini menempatkan manusia sebagai "makhluk berbahasa" yang tidak hanya menggunakan simbol, tetapi juga diciptakan olehnya, menggemakan pandangan Heidegger bahwa "bahasa adalah bahasa yang mengungkapkan manusia."

Menyusuri Jejak Makna terdiri dari tiga belas bab yang disusun secara kronologis dan tematik, masing-masing menelusuri perkembangan hermeneutika melalui tokoh-tokoh kunci dan konsep-konsep penting. Pendahuluan buku ini menetapkan landasan filosofis dengan membahas sifat keberadaan manusia sebagai "keberadaan-di-dalam-dunia" (Heidegger) dan peran bahasa sebagai medium simbolis yang membentuk pengalaman. Bab-bab berikutnya menjelajahi evolusi hermeneutika dari akar mitologis hingga pendekatan modern, dengan fokus pada kontribusi intelektual dari tokoh-tokoh seperti Plato, Aristoteles, Chladenius, Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Heidegger, Gadamer, Habermas, dan Ricoeur.

Bab 1: Hakikat Hermes dan Hakikat Hermeneutika. Bab ini menelusuri asal-usul istilah hermeneutika, menghubungkannya dengan sosok Hermes, dewa penutur dan penyeberang batas. Hermes bukan hanya utusan, tetapi juga pelintas ambang—antara dewa dan manusia, kesadaran dan ketidaksadaran, siang dan malam. Hermeneutika, dalam pengertian ini, adalah proses mediasi yang mengungkap makna tersembunyi dalam teks. Bab ini memperkenalkan gagasan bahwa penafsiran adalah tindakan kreatif yang melibatkan dialog antara pembaca dan teks, sebuah tema yang akan berulang sepanjang buku.

Bab 2: Penggunaan Kuno dan Makna Modernnya. Berpindah dari mitologi ke filsafat, bab ini menganalisis tiga makna utama *hermeneuein* dalam tradisi Yunani kuno: deklamasi (mengucapkan), penjelasan (menjelaskan situasi), dan penerjemahan (dari satu bahasa ke bahasa lain). Dengan merujuk pada dialog *Ion* karya Plato, Mustafa menyoroti bagaimana penafsiran lisan, seperti deklamasi puisi Homer, adalah bentuk awal hermeneutika yang menekankan kekuatan kata yang diucapkan. Bab ini juga membahas pandangan Aristoteles tentang penafsiran sebagai "penegasan" yang berkaitan dengan kebenaran, meletakkan dasar untuk pendekatan rasional terhadap hermeneutika.

Bab 3-6: Dari Definisi Modern hingga Schleiermacher dan Dilthey. Bab-bab ini menelusuri perkembangan hermeneutika pada era modern, dimulai dari definisi-definisi awal pada abad ke-18 hingga kontribusi Chladenius, Schleiermacher, dan Dilthey. Chladenius memperkenalkan hermeneutika pada era Pencerahan, menekankan pentingnya konteks historis dalam penafsiran. Schleiermacher, di sisi lain, memandang hermeneutika sebagai seni memahami maksud penulis, mengintegrasikan pendekatan psikologis dan linguistik. Dilthey melanjutkan tradisi ini dengan menempatkan hermeneutika dalam kerangka ilmu-ilmu humaniora, menekankan pentingnya pengalaman hidup (*Erlebnis*) dalam memahami teks.

Bab 7-9: Fenomenologi dan Hermeneutika Eksistensial. Bab-bab ini mengeksplorasi pergeseran paradigma menuju fenomenologi dan hermeneutika eksistensial melalui karya Husserl, Heidegger, dan Gadamer. Husserl memperkenalkan fenomenologi sebagai metode untuk memahami esensi pengalaman, yang menjadi dasar bagi pendekatan Heidegger terhadap keberadaan dan bahasa. Heidegger memandang hermeneutika sebagai cara untuk mengungkap keberadaan (*Dasein*) melalui dialog dengan teks, sementara Gadamer mengembangkan konsep "peleburan

cakrawala" (*Horizontverschmelzung*), di mana makna muncul dari perjumpaan antara cakrawala pembaca dan teks.

Bab 10-13: Hermeneutika Kritis dan Skeptisisme. Bagian terakhir buku ini membahas pendekatan kritis dan skeptis terhadap hermeneutika melalui karya Habermas, Ricoeur, dan mazhab skeptisisme. Habermas memperkenalkan hermeneutika kritis yang mempertimbangkan distorsi ideologis dalam komunikasi, sementara Ricoeur mengembangkan hermeneutika keraguan yang menyeimbangkan penjelasan ilmiah dan pemahaman subjektif. Bab terakhir berfokus pada Ricoeur, yang memandang teks sebagai entitas otonom yang membuka "dunia di depan teks," mengundang pembaca untuk berpartisipasi dalam penciptaan makna.

Menyusuri Jejak Makna menonjol karena beberapa alasan. Pertama, buku ini menyajikan narasi yang komprehensif dan koheren tentang sejarah hermeneutika, menghubungkan benang merah dari mitologi Yunani hingga filsafat kontemporer. Kedua, pendekatan Mustafa yang interdisipliner—menggabungkan filsafat, sastra, teologi, dan antropologi—membuat buku ini relevan bagi berbagai pembaca, dari akademisi hingga mereka yang tertarik pada refleksi eksistensial. Ketiga, buku ini menawarkan wawasan mendalam tentang bagaimana hermeneutika dapat diterapkan dalam konteks budaya Arab dan Islam, sebagaimana terlihat dari referensi Mustafa terhadap teolog pembebasan seperti Juan Segundo.

Salah satu kekuatan utama buku ini adalah kemampuannya untuk menyeimbangkan analisis historis dengan refleksi filosofis. Mustafa tidak hanya menceritakan sejarah hermeneutika, tetapi juga mengajak pembaca untuk mempertanyakan bagaimana kita memahami makna dalam kehidupan sehari-hari. Misalnya, ia menyoroti pentingnya "lingkaran hermeneutika"—proses dialektis di mana pemahaman awal kita tentang teks terus direvisi melalui dialog dengan teks itu sendiri. Konsep ini, yang dikembangkan oleh Gadamer, menggarisbawahi sifat dinamis penafsiran, yang tidak pernah selesai tetapi selalu terbuka untuk makna baru.

Selain itu, buku ini menawarkan kritik tajam terhadap pendekatan positivisme dan subjektivisme dalam penafsiran. Mustafa, melalui analisisnya terhadap Ricoeur, menunjukkan bahwa hermeneutika harus menyeimbangkan "penjelasan" (analisis ilmiah) dan "pemahaman" (pengalaman subjektif). Pendekatan ini sangat relevan dalam konteks teologi pembebasan, di mana Mustafa menyoroti bagaimana hermeneutika keraguan dapat mengungkap bias ideologis dalam penafsiran teks suci.

Di era digital saat ini, di mana informasi mengalir dengan cepat melalui platform seperti media sosial, situs web, dan aplikasi, relevansi *Menyusuri Jejak Makna* semakin terasa. Era digital telah mengubah cara kita berinteraksi dengan teks, memperluas definisi "teks" untuk mencakup tidak hanya buku dan dokumen, tetapi juga tweet, meme, video, dan algoritma. Dalam konteks ini, hermeneutika menawarkan alat penting untuk menavigasi banjir informasi dan memahami makna di tengah kebisingan digital.

Salah satu tantangan utama di era digital adalah fragmentasi makna. Media

sosial, misalnya, sering kali menghasilkan teks-teks pendek yang diambil dari konteks aslinya, menyebabkan salah tafsir atau polarisasi. Prinsip hermeneutika, seperti pentingnya konteks dan dialog dengan teks, dapat membantu mengatasi masalah ini. Gadamer, misalnya, menekankan bahwa pemahaman sejati memerlukan "peleburan cakrawala," di mana pembaca menghormati sejarahitas teks sambil membawa perspektif mereka sendiri. Dalam konteks digital, ini berarti meluangkan waktu untuk memahami latar belakang sebuah posting atau artikel sebelum menarik kesimpulan.

Selain itu, algoritma yang mengatur platform digital sering kali menciptakan "kamar gema" (*echo chambers*), di mana pengguna hanya terpapar pandangan yang sesuai dengan keyakinan mereka. Hermeneutika kritis Habermas, yang menyoroti distorsi komunikatif, relevan di sini. Dengan menerapkan keraguan terhadap narasi yang dihasilkan algoritma, kita dapat mengenali bagaimana teknologi membentuk pemahaman kita dan mendorong untuk mencari perspektif alternatif.

Di sisi lain, era digital juga membuka peluang baru untuk hermeneutika. Platform seperti X memungkinkan akses instan ke berbagai suara dan teks dari seluruh dunia, menciptakan ruang untuk dialog lintas budaya yang kaya. Konsep Ricoeur tentang "dunia di depan teks" sangat relevan di sini, karena teks digital—seperti utas diskusi atau artikel kolaboratif—mengundang pembaca untuk menciptakan makna baru melalui interaksi mereka. Selain itu, alat analisis data seperti pemrosesan bahasa alami (*natural language processing*) dapat digunakan untuk mendukung hermeneutika, misalnya dengan mengidentifikasi pola makna dalam teks besar.

Namun, pendekatan Ricoeur terhadap hermeneutika keraguan juga memiliki keterbatasan di era digital. Keterbukaannya terhadap pluralitas makna, meskipun berharga, dapat memperburuk relativisme di lingkungan di mana "kebenaran" sering kali diperebutkan. Mustafa mengkritik Ricoeur karena terlalu menekankan otonomi teks dan mengabaikan maksud penulis, sebuah masalah yang diperparah dalam konteks digital di mana penulis sering kali anonim atau sulit dilacak. Untuk mengatasi ini, hermeneutika di era digital harus mengembangkan metode yang lebih ketat untuk memverifikasi sumber dan konteks, mungkin dengan mengintegrasikan prinsip-prinsip jurnalisme atau ilmu informasi.

Meskipun *Menyusuri Jejak Makna* menawarkan analisis mendalam tentang hermeneutika, buku ini memiliki beberapa keterbatasan dalam konteks digital. Pertama, fokusnya yang kuat pada teks tertulis tradisional kurang menangani bentuk-bentuk teks baru seperti multimedia atau hiperteks, yang dominan di era digital. Kedua, buku ini tidak secara eksplisit membahas implikasi teknologi terhadap penafsiran, seperti peran kecerdasan buatan dalam menghasilkan atau menafsirkan teks. Ketiga, meskipun Mustafa menyoroti relevansi hermeneutika dalam budaya Arab, analisisnya kurang memperhatikan bagaimana globalisasi digital memengaruhi penafsiran lintas budaya.

Untuk memperluas relevansi hermeneutika di era digital, beberapa langkah dapat diambil. Pertama, akademisi dan praktisi harus mengembangkan kerangka hermeneutika yang spesifik untuk teks digital, mempertimbangkan sifatnya

yang sementara dan interaktif. Kedua, pendidikan tentang literasi digital harus mengintegrasikan prinsip-prinsip hermeneutika, mengajarkan individu untuk mendekati teks digital dengan keterbukaan sekaligus keraguan kritis. Ketiga, kolaborasi antara filsuf, ilmuwan data, dan pengembang teknologi dapat menghasilkan alat hermeneutika berbasis AI yang mendukung analisis teks tanpa mengorbankan dimensi manusiawi dari penafsiran.

DAFTAR ISI

Pengantar ~v

Daftar Isi ~xi

Pendahuluan ~1

Bab Pertama ~7

Hakikat Hermes dan Hakikat Hermeneutika

Bab Kedua ~13

Penggunaan Makna Klasik dan Modern Hermeneutika

Bab Ketiga ~29

Definisi Modern Hermeneutika

Bab Keempat ~37

Chladenius: Hermeneutika pada Era Pencerahan

Bab Kelima ~43

Schleiermacher

Bab Keenam ~51

Dilthey

Bab Ketujuh ~67

Husserl: Fenomenologi Murni

Bab Kedelapan ~89

Heidegger

Bab Kesembilan ~115

Gadamer

Bab Kesepuluh ~163

Pertarungan seputar Penafsiran

Bab Kesebelas ~ 177

Habermas: Hermeneutika Kritis

Bab Keduabelas ~ 197

Mazhab Skeptisisme

Bab Ketigabelas ~ 207

Paul Ricoeur: Hermeneutika Skeptisisme

PENDAHULUAN

"Tidak ada kebenaran. Yang ada hanyalah... penafsiran"
– Nietzsche

Hermeneutika (teori penafsiran) adalah disiplin yang khusus mempelajari proses-proses pemahaman, khususnya yang berkaitan dengan penafsiran teks[1]. Bukan kebetulan bahwa buku ini terbit pada titik peralihan penting yang sedang kita lalui, di mana kita menyaksikan runtuhnya "akal lama" sementara "akal baru" belum tumbuh untuk kita hidupi dan kita diami. "Akal lama" runtuh karena hilangnya fungsi, sebuah keruntuhan yang alami dan wajar, sebagaimana gigi susu seorang anak tanggal. Namun, kita masih memandang setiap "akal baru" dengan rasa curiga dan skeptis karena kita tidak mengenalnya; dan manusia adalah musuh dari apa yang tidak diketahuinya. Pada tahap ini, di mana kita sedang menyusun ulang kartu-kartu kita, merumuskan diri kita sendiri, mencari identitas sejati kita, dan membaca ulang identitas tersebut sebagai teks yang sulit, misterius, dan tertutup, pada tahap peralihan abu-abu ini, studi tentang penafsiran menjadi semakin mendesak dan hampir menjadi kebutuhan untuk bertahan hidup.

Kita hidup di dunia: dalam sejarah, dalam pengalaman nyata, dalam "kesaksian". Kita tidak hidup di alam lain. Setiap makna adalah makna yang berkaitan dengan keberadaan sejarah yang nyata dan spesifik, makna yang terhubung dengan, dikaitkan dengan, dan disandarkan kepada "sejarahitas" tertentu.

Keberadaan kita sebagai makhluk mencakup sikap dan posisi kita, alat-alat yang ada di tangan kita untuk memahami dan mengungkapkan dunia, serta "pemahaman awal" kita tentang dunia. Kita berbagi dan membagi dunia melalui simbol-simbol umum atau tanda-tanda bersama. Mustahil bagi kita untuk berbagi realitas seseorang tanpa melalui "perantaraan" dunia simbolis kita, yaitu melalui "teks" dari jenis tertentu. Setiap "teks" memiliki "konteks"[2] atau sejumlah konteks dalam kenyataannya. Di sisi lain, seperti yang dikatakan Gadamer dalam *Kebenaran dan Metode*, "berkat

1 Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences, diterjemahkan oleh John B. Thompson, Cambridge University Press, 1998, hlm. 42.

2 Palmer, *Hermeneutics*, hlm. 107–111.

sifat linguistik dari setiap penafsiran, setiap penafsiran mengandung kemungkinan munculnya hubungan dengan orang lain. Tidak ada ucapan atau percakapan yang tidak menghubungkan pembicara dan pendengar." Ketika seseorang memahami orang lain, ia menyerap ucapan orang itu hingga ucapan tersebut menjadi ucapannya sendiri. Ia hidup selama mungkin dalam konteks dan simbol-simbolnya.

Dunia simbolis kita tidak terpisah dari keberadaan kita, terutama dunia linguistik kita: kita adalah bahasa, dalam arti bahwa yang membedakan kita sebagai individu adalah kita sebagai makhluk yang sadar diri, yaitu makhluk yang mampu mengenal dirinya secara simbolis dan merefleksikan dirinya secara kontemplatif. "Bahasa mengungkapkan manusia" (Heidegger). Kita bukan makhluk yang sekadar menggunakan simbol, tetapi makhluk yang dibentuk dan diciptakan oleh penggunaan simbol tersebut. Akibatnya, setiap pengalaman pada dasarnya dapat diungkapkan dan diwujudkan secara simbolis. Pengalaman membawa kita ke dalam keberadaan melalui representasi simbolisnya. Seperti yang dicatat Paul Ricoeur dalam *Fenomenologi dan Hermeneutika*, "membawa pengalaman ke dalam bahasa bukanlah mengubahnya menjadi sesuatu yang lain, tetapi dengan mengucapkannya dan mengembangkannya, kita menjadikannya dirinya sendiri."

Akibatnya pula, keberadaan dan makna, bagi makhluk manusia, memiliki kedudukan dan status yang sama, meskipun simbolisasi (atau signifikasi) tidak menghabiskan seluruh pengalaman, tidak mengungkapkannya secara menyeluruh. Meskipun pengalaman diwakili bagi kita melalui "signifikasi", pengalaman bukan sekadar bahasa atau sekadar sistem penanda secara umum. Pengalaman mendahului proses signifikasi, meskipun signifikasi-lah yang membawa pengalaman ke ranah makna. Sementara signifikasi menjadikan pengalaman sebagai dirinya sendiri, terdapat kelebihan makna dalam keberadaan, sebuah kelebihan yang lolos dari pengucapan dan terlepas dari jaringan bahasa. Karenanya, selalu ada "sesuatu di antara baris-baris", "sesuatu di ujung lidah", sesuatu yang tidak terucap namun hampir terucap. Selalu ada kebutuhan akan "metafora", "citra", "narasi", dan "polisemi", dan sebagainya.

Kita adalah "keberadaan-di-dalam-dunia", sebagaimana dikatakan Heidegger; ini adalah fenomena kompleks dan berlapis-lapis. Namun, dunia selalu "tertunda", tidak pernah sepenuhnya habis oleh simbolisasinya. Selalu ada kelebihan makna yang mengundang kita untuk meraihnya, untuk mengucapkannya. Kesadaran selalu merupakan "kesadaran akan". Kesadaran "mengarah" dan "bertujuan" pada sesuatu, memiliki "objek" tertentu. Kesadaran bersifat "transitif", jika boleh dikatakan; kesadaran selalu "kesadaran akan sesuatu". "Intensionalitas" ini berada di jantung proses pengetahuan. Kita hidup di dalam makna, hidup "menuju" sesuatu, dalam orientasi menuju pengalaman. Karenanya, terdapat struktur intensional dalam tekstualitas dan ekspresi, dalam pengetahuan diri dan pengetahuan tentang orang lain. Intensionalitas ini juga merupakan jarak: kesadaran tidak identik dengan objek-objeknya, tetapi mengarah dan mendekati objek-objek tersebut.

Karena kesadaran diri, begitu pula kesadaran akan orang lain, bersifat intensional, ini berarti bahwa di jantung dan inti keberadaan terdapat jarak. Jarak ini

dapat disebut "signifikasi", yaitu pembentukan pengalaman. Kesadaran diri adalah tindakan kultural, dan budaya adalah tindakan personal. Dalam hal ini, Ricoeur berkata: "Di satu sisi, pemahaman diri melewati titik balik pemahaman tanda-tanda kultural, di mana jiwa mendokumentasikan dan membentuk dirinya sendiri. Di sisi lain, pemahaman teks bukanlah tujuan itu sendiri; itu memediasi hubungan seseorang dengan dirinya sendiri, seseorang yang tidak menemukan makna hidupnya dalam lingkaran refleksi langsung. Karenanya, kita harus mengatakan dengan tegas bahwa refleksi tidak berarti apa-apa tanpa perantaraan tanda-tanda dan karya-karya (seni, sastra, dan sebagainya), dan penafsiran tidak berarti apa-apa jika tidak terintegrasi sebagai tahap perantara dalam proses pemahaman diri. Singkatnya, dalam refleksi hermeneutis—atau dalam hermeneutika reflektif—pembentukan jiwa berlangsung seiring dengan pembentukan 'makna'." (Paul Ricoeur, *Apa Itu Teks*)

Dalam hubungan budaya dengan jiwa, Gadamer berkata: "Jauh sebelum kita memahami diri kita melalui proses pemeriksaan diri, kita memahami diri kita secara intuitif dalam keluarga, masyarakat, dan negara tempat kita tinggal. Fokus subjektivitas adalah cermin yang tidak dapat dipercaya. Kesadaran seseorang akan dirinya hanyalah secercah kecil dalam lingkaran tertutup kehidupan sosial. Inilah sebabnya mengapa prasangka individu membentuk realitas sejarah keberadaannya."

Untuk "memahami", seseorang harus "memahami terlebih dahulu", memiliki sikap, antisipasi, dan konteks. Ini dikenal sebagai "lingkaran hermeneutika": seseorang hanya dapat mengetahui apa yang ia siap untuk ketahui. Kita dapat menggambarkan lingkaran hermeneutika sebagai proses penyempitan bawaan dan pembutaan diri yang tidak memungkinkan seseorang mengetahui kecuali apa yang ia siap ketahui. Menurut teori penafsiran fenomenologis, lingkaran hermeneutika tidak tertutup, melainkan terbuka, berkat sifat simbolis dan reflektif diri dari keberadaan kita.

Dalam menjelaskan Heidegger, Gadamer dalam *Kebenaran dan Metode* membahas isu pengetahuan awal dalam menghadapi teks. Ia mengatakan bahwa kita tidak dapat membaca teks tanpa harapan tertentu, yaitu dengan proyeksi awal. Namun, kita harus terus-menerus meninjau proyeksi awal kita berdasarkan apa yang ada di depan kita. Setiap peninjauan proyeksi awal dapat menghasilkan proyeksi makna baru. Proyeksi-proyeksi yang bersaing dapat muncul berdampingan hingga kesatuan makna menjadi lebih jelas, dan menjadi tampak bagaimana simbol-simbol dan dunia dapat saling terhubung.

Proses berkelanjutan dari proyeksi baru ini adalah gerakan pemahaman dan penafsiran. Untuk mencapai pemahaman maksimal, penafsir tidak hanya harus terlibat dalam dialog dengan teks, tetapi juga memeriksa secara eksplisit asal-usul makna awal yang ada dalam dirinya dan validitas makna tersebut. Gadamer berkata: "Kesadaran bahwa setiap pemahaman pasti mengandung 'prasangka', yaitu 'makna awal', adalah yang memberikan masalah hermeneutika dorongan sejatinya. Perlu dicatat bahwa Gadamer menganggap upaya 'Pencerahan' untuk menghilangkan semua prasangka itu sendiri adalah prasangka! (prasangka terhadap prasangka!); itu adalah prasangka yang menyembunyikan sejarahitas esensial dan keterbatasan inti kita."

Seseorang tidak dapat mengenal dunia kecuali melalui pemahaman awal. Namun, dunia, sebagai sesuatu yang nyata dan melampaui simbolisasi kita, mendorong kita untuk meninjau pemahaman awal kita. Pengalaman penafsiran, pertemuan dengan yang lain, mendengarkan "suara yang lain", peleburan cakrawala—peleburan konteks sejarah itu, meskipun bersifat linguistik, adalah yang memungkinkan kita melarikan diri dari penjara bahasa.

Akibatnya, seseorang membaca dengan mengumpulkan kehadirannya; pemahaman awal seseorang adalah seluruh kehadiran. Membaca bukanlah proses rasional, melainkan mobilisasi seluruh rentang praktik makna. Ketika seseorang membaca, ia berulang kali meninjau pemahaman awalnya dan kesadaran akan posisinya sendiri di hadapan teks.

Ada batas untuk dunia kita, untuk realitas yang kita pahami. Kita tidak mampu melampauinya; ada "cakrawala" yang tidak dapat kita lihat di luarnya. Cakrawala adalah bidang penglihatan yang mencakup segala yang dapat kita lihat dari perspektif kita, yaitu kategori-kategori pemahaman yang tersedia bagi kita, yang dengannya kita melihat dan tidak mampu melihat lebih jauh. Teks itu sendiri, sebagai struktur intensional yang kokoh, memiliki cakrawala sendiri, yaitu rentang pengetahuan tentang dunia di mana teks itu ditulis. Perbedaan cakrawala ini akan menjadi fokus teori penafsiran kultural dan sejarah.

Cakrawala pembaca bertemu dengan cakrawala teks. Pembaca membaca dengan pemahamannya dan kerangka acuan; tetapi yang ia baca adalah konstruksi dengan elemen-elemen, detail, dan hubungan-hubungan yang diatur oleh cakrawala zaman ketika teks itu ditulis. Membaca, karenanya, terikat pada teks dan sejarahitasnya; setiap pembacaan hanyalah penafsiran, masuknya sejarahitas pembaca ke dalam sejarahitas teks. Tidak ada pembacaan yang abadi; yang ada hanyalah pembacaan sejarah. Tidak ada makna yang abadi atau ideal; yang ada hanyalah makna eksistensial, yaitu makna sebagaimana muncul melalui pemahaman sejarah pembaca terhadap teks sejarah. Ketika kita menggunakan kata "sejarah", kita bermaksud mengingatkan bahwa jiwa adalah entitas kultural; bahwa makna adalah sesuatu yang kultural, dibangun (meskipun tidak habis) oleh tanda-tanda; bahwa cakrawala seseorang ditentukan oleh keberadaan kulturalnya; dan bahwa dunia pada hakikatnya berubah dan dapat diubah.

Teks mewujudkan gaya penulis, cap pribadi dan tanda tangan individunya, pemahaman sadar dan tidak sadarnya tentang dunia dan orientasinya di dalamnya; serta wilayah yang menyibukkannya, yang dikenal (dalam arti fenomenologis yang lebih luas) sebagai intensionalitas. Kemungkinan besar, gaya penulis dan keberadaannya bagi dirinya dalam arti Sartre juga bersifat kultural, karena signifikasi adalah pengambilan kultural dari pengalaman dan membawanya ke ranah keberadaan.

Fungsi bentuk adalah membuka teks untuk dialog. Bentuk adalah cara membangun dunia simbolis sehingga terjadi partisipasi. Hal ini juga berlaku untuk "genre sastra" dan tema-tema warisan sentral dengan simbol-simbol dan hubungan khasnya. Seperti

yang dikatakan Valdes dalam *Hermeneutika Fenomenologis dan Studi Sastra*, teks terdiri dari: bentuk, sejarah, pengalaman membaca, dan refleksi diri penafsir.

Jürgen Habermas menambahkan nuansa politik pada masalah pemahaman sejarah. Sejauh pemahaman yang diwujudkan dalam teks dapat mengandung distorsi yang mengendap; komunikasi yang terdistorsi secara sistematis; cakrawala seseorang sendiri dapat mengandung endapan berat ketidakadilan yang tidak ia sadari atau akui.

Gadamer berpendapat bahwa gagasan untuk memulihkan makna sejarah adalah mitos yang didasarkan pada idealisasi berlebihan. Teks telah dipotong dari konteks aslinya dan tenggelam dalam konteks asing melalui tindakan membaca; tidak ada cara untuk memulihkan makna awal atau menyembuhkan makna asli, karena intervensi masalah-masalah berikut:

- Di mana batas antara apa yang kontemporer dengan teks dan apa yang tidak?
- Bagaimana kita dapat membedakan antara hal yang membentuk teks dan bersifat sejarah baginya (yaitu mendahului posisi kontemporer teks) dan hal yang sekadar kontemporer dengan teks?
- Bagaimana kita dapat memastikan pengetahuan kita dalam situasi apa pun?

Pemulihan makna asli tampaknya, dalam banyak kasus, adalah ilusi, kekeliruan, dan tujuan yang tidak tercapai; makna asli telah pergi "dengan sendirinya"! Cahaya kelahirannya telah sirna, dan yang tersisa hanyalah penafsirannya! Itu seperti lebah jantan yang mati segera setelah pembuahan, mati segera setelah bertemu dengan kebenarannya. "Asal" hanya berkuasa satu hari, lalu dilucuti dan menjadi tawanan penguasa abadi yang sebenarnya: penafsiran.

Tidak ada kebenaran, seperti yang dikatakan Nietzsche, yang ada hanyalah penafsiran. Manusia adalah "hewan penafsir" yang memahami dirinya sesuai dengan penafsiran warisan dan dunia bersama yang diterimanya dari masa lalu; warisan yang hadir dan selalu aktif dalam tindakan dan keputusannya. Namun, dengan idealisme yang berlebihan, kita berpikir bahwa kita hidup dalam kebenaran, dan masing-masing kita bersikeras bahwa akal kita memonopoli kebenaran, bahwa kebenaran telah jatuh cinta khusus pada akal kita dan berdiam dalam "konteks" kita. Jarang kita menyadari bahwa kita hidup dalam dunia penafsiran yang saling bertentangan di depan mata kita, kadang menimbulkan debu, dan sering kali menumpahkan darah.

Meskipun pemahaman awal kita, seperti yang ditegaskan Heidegger dan Gadamer, adalah alat dan perlengkapan kita untuk memahami, kita menyita dengan itu dan tidak ingin meleburkan cakrawala kita dengan cakrawala teks. Kita tidak ingin terlibat dalam dialog jujur dengan teks, tidak ingin mendengarkan suara yang lain, tidak ingin meninjau proyeksi awal kita berdasarkan apa yang muncul di depan kita dalam proses membaca. Dengan demikian, kita mengeras pada pemahaman awal kita, tidak melampauinya, dan tidak membaca teks dengan pembacaan sejati, melainkan membungkam teks dan memaksakan padanya apa yang tidak ada di dalamnya. Endapan kesalahpahaman terus menumpuk selama bertahun-tahun, menanti Heidegger baru yang akan memoles kembali kata-kata hingga kilau aslinya bersinar

lagi. Dengan demikian, kita kehilangan makna, pesan, dan kefasihan teks, dan teks berpaling dari kita karena kita dianggap tidak layak menerima hadiahnya.

Penyakit semua mazhab adalah bahwa mereka diubah oleh pengikut dan pengikut-pengikutnya menjadi berhala kosong tanpa roh, cetakan kaku yang ditinggalkan makna dan tujuan aslinya, dan didiami laba-laba kemacetan dan ular-ular fanatisme; sehingga, jika pendiri mazhab itu kembali hidup, para penjaga baru tidak akan mengenal mereka, dan mereka akan melihat mereka sebagai penyimpang dan pemberontak, lalu mengembalikan mereka ke kematian.

Adel Mustafa

Kuwait, 15 April 2003

BAB 1
HAKIKAT HERMES DAN HAKIKAT HERMENEUTIKA

Kata “hermeneutika” berasal dari kata kerja Yunani *hermeneuein* yang berarti “menafsirkan”, dan kata benda *hermeneia* yang berarti “penafsiran”. Keduanya tampaknya secara linguistik berkaitan dengan dewa “Hermes”, utusan para dewa Olimpus yang lincah dan cepat, yang berdasarkan tugasnya menguasai bahasa para dewa, memahami apa yang terlintas di pikiran makhluk-makhluk abadi ini, lalu menerjemahkan maksud mereka dan menyampaikannya kepada manusia fana. Mereka yang membaca *Iliad* dan *Odisea* akan ingat bahwa Hermes menyampaikan pesan dari Zeus—dewa tertinggi—kepada siapa pun di luar dirinya, khususnya di kalangan dewa, dan juga menurunkannya ke tingkat manusia. Dalam melakukan hal ini, ia harus menjembatani jurang pemisah antara cara berpikir para dewa dan cara berpikir manusia.

Menurut mitologi, Hermes memiliki helm ajaib (topi Hades) yang membuatnya tak terlihat oleh mata dan memungkinkannya muncul tiba-tiba kapan pun ia mau. Ia juga memiliki sandal bersayap untuk membawanya dengan cepat melintasi jarak jauh, serta tongkat ajaib yang dengannya ia dapat menidurkan atau membangunkan siapa pun. Ia tidak hanya melintasi jarak fisik dan jurang ontologis antara dewa dan manusia, tetapi juga menjembatani batas antara yang terlihat dan yang tersembunyi, antara kewaspadaan dan tidur, antara kesadaran dan ketidaksadaran. Ia adalah dewa merkuri (Merkurius Romawi) dari pikiran-pikiran yang melayang, inspirasi, dan wawasan mendadak. Ia juga seorang pencuri, bahkan dewa pencurian, perampokan di jalan, dan keberuntungan tiba-tiba. Hermes juga dewa persimpangan jalan dan batas-batas, di mana tumpukan batu (*herms*) didirikan untuk menghormatinya. Di masa lalu, altarnya hanya didirikan di jalan-jalan terpencil dan lintasan yang terputus. Hermes adalah pemandu jiwa-jiwa ke dunia bawah. Dengan demikian, ia melintasi garis pemisah antara dunia orang hidup dan dunia orang mati, antara dunia terestrial dan dunia bawah (Hades). Ia benar-benar dewa pemisah dan jurang, dewa batas dan ambang segala sesuatu.

Terlepas dari keraguan kita tentang validitas hubungan etimologis antara hermeneutika dan Hermes, hubungan antara karakteristik hermeneutika dan

karakteristik dewa Hermes adalah kebenaran yang pasti dan tak terbantahkan. Hermeneutika bersifat "hermesian" dalam bentuk dan substansinya, sebagai "seni memahami dan menafsirkan teks". Meskipun konsep hermeneutika telah meluas pada abad ke-18 dan ke-20 untuk mencakup pendekatan memahami teks-teks agama dan sekuler secara setara, istilah ini tetap mengisyaratkan makna penafsiran yang bertugas mengungkap sesuatu yang tersembunyi, rahasia, dan implisit di dalam hati teks, yang luput dari pemahaman biasa dan pembacaan umum. Teks-teks kuno memang asing bagi orang modern dengan keasingan ganda: mereka kuno secara historis dan ditulis dalam bahasa yang berbeda. Tidak tersembunyi dari kesadaran penafsir, ketika ia tenggelam dalam perenungan teks Ibrani, Yunani, atau Latin, bahwa ia memasuki entitas pengetahuan yang berbeda dan menjalankan perantaraan antara dua dunia: dunia teks yang misterius, tertutup, dan gelap, dan dunia kita yang jelas batasannya, terdefinisi dengan terang, penuh cahaya, dan maknanya tersedia, yaitu dunia tempat kita hidup, mengenal fitur-fiturnya, dan bergerak di dalamnya.

Hermes persis adalah perantara itu: ia adalah utusan antara Zeus dan manusia fana, melintasi hambatan-hambatan ontologis dengan mudah dan lancar. Menurut mitos, ia adalah pencuri terkenal yang juga melintasi ambang legalitas tanpa rasa bersalah. Ia adalah dewa mimpi, perantara antara kewaspadaan dan mimpi, antara siang dan malam. Helm ajaibnya menyembunyikannya dan memunculkannya kapan pun ia mau. Ia adalah dewa penafsiran, berbalut malam, dan dewa tidur, di tangannya ada tidur dan kewaspadaan. Ia selalu berada di ambang, tepi, margin, batas, persimpangan. Bahkan hasratnya tidak diarahkan untuk pembuahan atau pembentukan keluarga, melainkan hasrat Afroditis yang dicuri, disembunyikan, tanpa mempedulikan konsekuensi.

Menurut antropolog Victor Turner, mengambil sikap hermesian dan memandang dari zona batas memungkinkan seniman besar, penulis, dan kritikus masyarakat melihat melampaui bentuk-bentuk sosial, menyaksikan masyarakat dari luar, dan menyampaikan pesan dari luar itu. Sikap batas, kondisi peralihan, atau posisi di "celah antara dunia", menurut istilah Carlos Castaneda, adalah sumber kreativitas dan kritik—kritik terhadap bentuk-bentuk dominan dari pemikiran dan keberadaan. Dengan kata lain, kemampuan untuk melepaskan diri dari lingkungan sosial untuk menilainya, atau melepaskan diri dari "budaya" sekitar untuk melihatnya dan menjadikannya objek kritik dan evaluasi, adalah kemampuan yang hanya dimiliki oleh segelintir pencipta dan reformis. Keluar dari batas-batas dunia budaya tempat seseorang dibesarkan dan tenggelam di dalamnya adalah perjalanan berat, perjalanan panjang, dan tugas hermesian sejati.

Dalam bukunya *On the Way to Language*, Heidegger membahas hubungan erat antara makna hermeneutika dan sosok Hermes. Ia mengatakan bahwa sangat bermakna dan mendalam bahwa Hermes adalah utusan para dewa, bukan sekadar utusan antarmanusia. Pesan yang dibawa Hermes bukan pesan biasa; ia membawa kabar mengejutkan dan berita penting. Penafsiran dalam makna tertingginya adalah

kemampuan untuk memahami berita-berita yang ditakdirkan ini, bahkan memahami takdir berita tersebut. Menafsirkan berarti mendengarkan terlebih dahulu, lalu menjadi utusan para dewa sendiri, sebagaimana yang dilakukan para penyair, seperti dikatakan Platon dalam dialog *Ion*. Takdir sejati manusia adalah mengambil sikap penafsiran terhadap keberadaannya sendiri; dan takdir manusia, sejauh mereka benar-benar manusia, adalah mendengarkan pesan, menyimaknya, dan menjadi bagian darinya sebagai manusia.

Dalam celah ini, pemisah ini, zona pengungkapan, manusia berdiri, dan sesuatu terbuka baginya, mendekatinya sambil membawa kehadiran dan hal yang hadir sekaligus. Di sini, manusia tidak boleh bertindak, tetapi menerima; tidak berbicara, tetapi mendengarkan; tidak menafsirkan, tetapi memahami hal yang telah menyingkapkan dirinya. Manusia tidak menjadi "Hermes" sejati, yaitu pembawa pesan, kecuali ia pertama-tama dan terutama membuka seluruh keberadaannya untuk proses "penyingkapan". Manusia adalah pembawa pesan yang dilemparkan kepadanya oleh penyingkapan ganda ini.

Hal yang menarik dan penting dalam deskripsi Heidegger tentang penafsiran adalah bahwa ini membawa kita kembali ke momen yang lebih primordial, momen sebelum bentuk-bentuk pemikiran kita saat ini, untuk menyadari sesuatu yang esensial. Penafsiran semacam ini berusaha masuk ke dalam dialog yang ramah dan mendasar dengan upaya-upaya besar sebelumnya untuk memahami makna keberadaan. Pendengaran awal ini juga merupakan pendengaran penafsiran dalam arti lain: pendengaran terhadap teks. Pesan yang harus ditafsirkan seseorang sebenarnya adalah doktrin-doktrin leluhur dan pemikiran mereka sebagaimana termaktub dalam teks-teks besar. "Eksis" dari sudut pandang penafsiran sebagai makhluk manusia berarti eksis "di antara teks-teks", berkontribusi pada rantai penafsiran tak terbatas yang membentuk sejarah pemahaman keberadaan. "Setiap makhluk manusia, pada setiap momen, berada dalam dialog dengan leluhurnya, dan mungkin juga dalam dialog yang lebih tersembunyi dengan penerusnya yang akan datang setelahnya." Heidegger ingin mendorong penafsir untuk merenungkan teks dengan cinta seorang filolog terhadap kata-kata, dan "memberi setiap kata pada setiap posisi bobot penuhnya, yang sering kali tersembunyi dan rahasia."

Kita juga dapat memahami mengapa Heidegger lebih mem[illegible] memilih istilah *Hermeneutics* dibandingkan alternatif seperti *Interpretation*, ketika kita ingat bahwa proyek Heidegger melibatkan upaya untuk memulihkan pemahaman dan kesadaran akan keberadaan, yang menurutnya telah hilang di zaman modern, bahkan sejak zaman Platon dan Aristoteles. Jika seseorang harus mencari "bobot tersembunyi" dari kata-kata kuno untuk melampaui kejelasan diri dari pemikiran modern, pendengaran khusus dan intens yang dianjurkan Heidegger ini diperlukan untuk melarikan diri dari batas-batas pandangan modern tentang dunia. Hermeneutika adalah bidang yang berurusan dengan penguraian ucapan-ucapan dari zaman, tempat, dan bahasa lain, tanpa memaksakan kategori atau klasifikasi mental seseorang (masalah hermeneutika).

Penting juga bahwa Heidegger mencoba mempertajam renungannya melalui dialog dengan seseorang dari dunia yang sama sekali berbeda—seorang Jepang. Dialog ini merupakan upaya untuk memahami konsep-konsep yang paling sulit dan tertutup: keindahan, ucapan, bahasa. Dalam dialog ini, terdapat kelembutan dan kesiapan orang Jepang untuk memahami dan menerima. Kita dapat memahami ketertarikan Heidegger pada bangsa yang seninya merupakan upaya untuk membiarkan keberadaan menyingkapkan wajahnya apa adanya.

Memilih lawan bicara Jepang bukan satu-satunya indikasi upaya Heidegger untuk melampaui pandangan Barat modern tentang dunia; ia secara eksplisit menyatakan bahwa pendengar yang baik harus mempertanyakan gagasan-gagasan pengarah yang mendasari istilah-istilah seperti "ekspresi", "pengalaman", "kesadaran", yang menentukan pemikiran modern. Jika konsep-konsep ini membentuk dunia seseorang, maka Heidegger ingin hermeneutika menjadi "pengguncang dunia", menjadi pesan penting yang mengguncang dasar-dasar pemikiran. Ia menginginkan penafsiran yang melampaui konsep-konsep yang berlaku, penafsiran yang melakukan "transformasi pemikiran". Sayangnya, istilah *Interpretation* tidak memiliki konotasi tentang menangani sesuatu yang asing dan berbeda, sementara istilah *Hermeneutics* memiliki hal itu karena biasanya mengacu pada penafsiran teks-teks kuno dari bahasa lain, sehingga secara tepat menyampaikan makna keterhubungan dengan sesuatu yang berbeda secara esensial namun tetap dapat dipahami.

Seperti yang telah kita katakan, sifat Hermes adalah bahwa ia tidak terikat pada tempat tertentu dan tidak memiliki tempat tinggal tetap; ia selalu berada di perjalanan antara sini dan sana. Ketika seseorang berada di perjalanan, ia rentan terhadap perubahan nasib; dan ketika seorang musafir atau pedagang menemukan kekayaan mendadak yang tak terduga, itu adalah hadiah dari Hermes karena ia adalah dewa keuntungan mendadak dan keberuntungan. Karenanya, ia adalah dewa yang paling cocok untuk penafsiran teks, karena penyelesaian masalah penafsiran dapat datang dengan keberuntungan hermesian: penafsiran adalah kilatan mendadak, wawasan tiba-tiba; pemahaman adalah kilatan, dan penangkapan makna adalah peristiwa singkat. Seperti Hermes, ia netral secara moral. Pemahaman adalah proses intelektual murni yang tidak melibatkan moral. Wawasan mendadak bisa menjadi kebangkitan yang menyenangkan atau bisa juga mengecewakan dan menyakitkan karena menghilangkan ilusi yang menyenangkan; namun pemahaman itu sendiri selalu netral dari sudut pandang moral.

Walter Otto menunjukkan adanya kesamaan antara Hermes dan dewa Weda, Pushan, yang menyelamatkan orang-orang yang tersesat di jalan; seperti Hermes, ia mengenal jalan dan memiliki cara khusus untuk membantu manusia dan memberikan harta kepada mereka dengan memungkinkan mereka menemukannya sendiri. Hal yang sama berlaku pada tingkat penafsiran; metode-metode penafsiran dirancang untuk memungkinkan teks mengeluarkan hartanya, tetapi penafsir hanya membimbing pembaca menuju harta itu lalu mundur. Penafsir hanyalah pemandu, dan sebagai

pemandu, ia tetap menjadi sosok marginal, eksternal, dan sekadar penggerak.

Intinya, Hermes tetap menjadi dewa jalan, persimpangan, ambang, dan pelintas batas, yang memimpin semua transaksi yang dilakukan di perbatasan. Karenanya, ia adalah dewa penerjemahan dan dewa semua interaksi antar dunia. Hakikat hermeneutika tampaknya adalah sifat batas, menjadi perantara antara ranah-ranah keberadaan, baik antara dewa dan manusia, kewaspadaan dan tidur, kesadaran dan ketidaksadaran, kehidupan dan kehidupan setelah kematian, yang jelas dan yang tersembunyi, siang dan malam. Dimensi-dimensi dewa mitologis Hermes mengisyaratkan elemen sentral dalam makna hermeneutika: bahwa ia adalah perantaraan antar dunia. Dalam kasus-kasus ekstrem, pesan Hermes mengguncang dunia: seperti yang dikatakan Heidegger, ia menghasilkan “transformasi pemikiran”.

BAB 2
PENGGUNAAN MAKNA KLASIK DAN MODERN HERMENEUTIKA

"Wahai Tuhanku, sesungguhnya Engkau Maha Mengetahui segala yang gaib di langit dan di bumi" (Yusuf - Ayat 101)

Kami telah menyatakan bahwa Hermes adalah utusan antara para dewa dan manusia, dan bahwa asal usul kata Yunani "hermeneutika" mengisyaratkan proses "pemahaman", terutama ketika proses ini melibatkan bahasa. Bahasa, tanpa diragukan lagi, adalah media utama dalam proses ini. Pemahaman yang dimediasi oleh bahasa ini adalah elemen bersama dalam tiga arah utama makna kata *hermeneuein* dan *hermeneia* dalam penggunaan kuno. Ketiga arah makna kata kerja "menafsirkan" dalam bahasa Yunani ini adalah:

1. Mengekspresikan dengan suara lantang dalam kata-kata, yaitu mengucapkan, atau "mendeklamasikan".
2. Menjelaskan; seperti dalam kasus menjelaskan suatu situasi.
3. Menerjemahkan; seperti dalam kasus menerjemahkan bahasa asing.

Ketiga makna ini semuanya dapat diungkapkan dengan kata kerja Inggris *to interpret*. Penafsiran, oleh karena itu, dapat merujuk pada tiga hal yang agak berbeda, baik dalam penggunaan Yunani maupun Inggris: deklamasi lisan, penjelasan yang rasional, dan penerjemahan dari satu bahasa ke bahasa lain. Namun, seseorang dapat mengamati bahwa "proses hermesian" hadir dalam ketiga kasus tersebut. Ada sesuatu yang perlu dipaparkan, dijelaskan, atau diterjemahkan, yang dengan cara tertentu menjadi dapat dipahami dan terserap; ada sesuatu yang telah ditafsirkan.

PENAFSIRAN SEBAGAI "DEKLAMASI"

"Menyusun puisi baru seperti angin pagi sejak tahun-tahun lalu,
Dan menanamkan keajaiban masa mudanya di dalamnya,
Maka ketika engkau berkata itu spontan, janganlah berdusta."[1] — Al-'Aqqad

1 Artinya, jangan berdusta dan jangan pula meleset dari kebenaran.

Arah pertama dari tiga arah utama makna kata kerja “menafsirkan” adalah: mengekspresikan, menyampaikan, mengucapkan, atau mendeklamasikan. Ini adalah arah yang terkait dengan fungsi “pengumuman” Hermes. Kata kerja “mengekspresikan” di sini masih membawa makna “mengucapkan”, meskipun dalam hal ini ucapan tersebut adalah ucapan yang dengan sendirinya merupakan penafsiran. Oleh karena itu, seseorang memperhatikan cara sesuatu diungkapkan, yaitu “gaya” pelaksanaan ekspresi tersebut. Kita menggunakan nuansa halus dari kata penafsiran ini ketika kita merujuk pada penafsiran seorang penyanyi terhadap lagu tertentu, atau penafsiran seorang konduktor terhadap simfoni tertentu. Dalam pengertian ini, penafsiran menjadi bentuk ucapan. Demikian pula, deklamasi lisan atau nyanyian adalah penafsiran. Kata *hermeneia* kadang-kadang merujuk pada deklamasi lisan, misalnya, deklamasi puisi epik Homer. Dalam dialog *Ion* karya Platon, kita menemukan Ion, penafsir muda, mendeklamasikan Homer, dan melalui intonasi serta permainan nada suaranya, ia menafsirkan penyair besar tersebut, mengekspresikannya, bahkan menjelaskan detail maknanya, dan menyampaikan kepada pendengar lebih dari yang ia sadari atau pahami. Dengan demikian, Ion, seperti Hermes, menjadi pembawa pesan Homer[1].

Homer sendiri, tentu saja, adalah utusan dari para dewa kepada manusia—ia menunjukkan dan menjelaskan jalan para dewa kepada manusia (seperti dikatakan Milton). Dengan demikian, Homer adalah penafsir dalam pengertian yang lebih primordial, karena kata-kata tersebut belum diucapkan sebelumnya. (Jelas bahwa mitos-mitos telah ada sebelum Homer, sehingga kita dapat mengatakan bahwa ia hanya menafsirkan dan menyatakannya). Homer sendiri dianggap terinspirasi oleh para dewa; melalui ucapannya, Homer menjadi penerjemah dan penafsir para dewa.

Mungkin isu ucapan atau deklamasi lisan sebagai penafsiran mengingatkan para sastrawan dan kritikus sastra pada tingkat di mana banyak dari mereka cenderung mengabaikan, meremehkan, atau bahkan melupakannya sepenuhnya. Namun, sastra memperoleh banyak dinamikanya dari kekuatan kata yang diucapkan. Sejak dahulu, karya-karya besar dalam bahasa dimaksudkan untuk dideklamasikan dengan lantang dan didengar. Kekuatan bahasa lisan harus menarik perhatian kita pada fenomena penting: kelemahan bahasa tertulis! Bahasa tertulis kekurangan “kekuatan ekspresif” primordial yang dimiliki kata yang diucapkan. Memang benar bahwa penulisan melestarikan bahasa dan melindunginya dari kepunahan (dan itu adalah dasar sejarah dan sastra), tetapi pada saat yang sama melemahkannya. Platon menegaskan kelemahan bahasa tertulis, dan ketidakmampuannya, dalam *Surat Ketujuh* dan *Phaedrus*. Tidak ada bahasa tertulis yang tidak, dalam diam, meminta untuk diubah kembali menjadi bentuk lisan agar dapat memulihkan kekuatan yang hilang. Menulis adalah “pengasingan bahasa” dari kekuatan hidupnya; dan bukan kebetulan bahwa kata “bahasa” dan padanannya dalam banyak bahasa berasal dari “lidah” dan “ucapan”.

1 Kami lampirkan pada karya ini apendiks yang berisi terjemahan baru dan lengkap dari teks dialog *Ion* karya Platon, karena pentingnya yang sentral dalam studi penafsiran dan karena singkat serta padatnya.

Kata-kata lisan memiliki kekuatan yang menyerupai sihir, tetapi ketika menjadi bentuk visual, mereka kehilangan banyak dari kekuatan ini. Jika sastra menggunakan kata-kata untuk mengangkat dampaknya ke puncak, banyak dari kekuatan ini terbuang ketika kita mengganti pendengaran dengan penglihatan dalam proses membaca. Kita, tentu saja, tidak dapat kembali ke masa ketika sastra adalah aktivitas lisan, dan kita, tentu saja, tidak seharusnya menyangkal keunggulan tulisan dan komunikasi tertulis. Namun, kita tidak boleh lupa bahwa bahasa pada dasarnya adalah entitas yang didengar, bukan dilihat, dan bahwa ada alasan kuat mengapa bahasa lisan lebih mudah "dipahami" daripada bahasa tertulis.

Perhatikan tindakan membaca dengan lantang. Ekspresi lisan bukanlah respons pasif terhadap tanda-tanda yang ada di halaman (seperti fonograf yang memainkan rekaman); itu adalah proses kreatif, sebuah penampilan, seperti proses yang dilakukan pemain piano saat "menafsirkan" karya musik. Tanyakan kepada pemain piano mana pun, dan ia akan memberitahu Anda bahwa karya itu sendiri hanyalah "cangkang"; "makna" dari frasa musik harus "dipahami" agar musik dapat ditafsirkan. Hal yang sama berlaku untuk membaca bahasa tertulis. Penafsir lisan tidak memiliki apa pun dari karya asli kecuali cangkang: skema umum suara tanpa petunjuk tentang nada, penekanan, atau postur tubuh; namun, ia harus mereproduksi itu dalam suara yang hidup. Di sini juga, orang yang mereproduksi harus memahami makna kata-kata untuk dapat mengekspresikannya. Ia tidak akan mampu menampilkan satu kalimat pun kecuali ia memahami makna ucapan tersebut. Pertanyaannya sekarang adalah: bagaimana proses misterius ini, proses memahami makna, terjadi? Proses ini mewakili paradoks yang membingungkan: untuk membaca, Anda harus terlebih dahulu memahami apa yang akan dikatakan. Namun, pemahaman ini harus datang dari pembacaan itu sendiri. Di sinilah mulai muncul proses "dialektis" yang kompleks yang terlibat dalam setiap pemahaman: memahami makna sebuah kalimat, dan sebaliknya, memberikan penekanan dan postur yang tanpa itu kata tertulis tidak akan memiliki makna. Penafsiran lisan, oleh karena itu, memiliki dua sisi: perlu memahami sesuatu untuk mengekspresikannya, tetapi pemahaman itu sendiri datang dari pembacaan yang ditafsirkan, dari ekspresi.

Sekarang, apa implikasi sastra dan kritis dari isu ini? Apa artinya bagi mereka yang menjalani profesi "penafsiran sastra", terutama bagi guru sastra? Apa artinya bagi mereka bahwa bahasa lisan itu sendiri adalah fenomena penafsiran? Pertama, ini menunjukkan perlunya meninjau kembali isu latar belakang sejarah dan psikologis serta pentingnya dalam penafsiran, yaitu meninjau kembali peran data konteks, sejarah, dan psikologis dalam pemahaman sastra. Teks memiliki "keberadaannya" sendiri dalam kata-kata itu sendiri, dalam susunannya, dalam maksud-maksudnya, dan dalam maksud karya sebagai entitas dari jenis tertentu. Jika demikian, bukankah kritikus yang tidak mendominasi teks tetapi menyerah pada keberadaan karya dapat membantu memulihkan apa yang hilang dari teks ketika diubah menjadi kata-kata tertulis? Bukankah kritikus, ketika mengeluarkan alat-alat konseptualnya (baik yang berkaitan dengan bentuk maupun isi), membangun konteks makna (lingkaran

penafsiran) yang darinya akan muncul penampilan lisan yang lebih kompeten, bahkan jika itu tersembunyi dalam pembacaan diam yang lebih mendalam secara penafsiran? Pendekatan ini tidak bertentangan, melainkan selaras, dengan apa yang dicita-citakan oleh "Kritik Baru" (*New Criticism*), yaitu menjaga keberadaan khas teks itu sendiri dan melindunginya dari penyalahgunaan interpretasi sewenang-wenang dan "heresy parafrase". Kritik Baru ingin memungkinkan teks berbicara. Tidak diragukan lagi, dalam konteks ini, Kritik Baru akan setuju dengan kita bahwa kritik yang benar-benar membantu adalah kritik yang bertujuan pada pembacaan lisan yang lebih kompeten dari teks itu sendiri, pembacaan yang memungkinkan teks untuk ada kembali sebagai peristiwa lisan yang bermakna yang terjadi dalam waktu, keberadaan yang sifat dan integritas sejatinya dapat bersinar dan menerangi.

Penafsiran lisan dapat membantu kritik sastra untuk mengingat tujuan khas dan maksud intinya ketika, secara sadar, mendefinisikan keberadaan karya sastra bukan sebagai sesuatu yang konseptual dan statis, juga bukan sebagai esensi abadi yang diubah menjadi sesuatu dalam bentuk ekspresi verbal yang terwujud; melainkan sebagai entitas yang mewujudkan keberadaannya sebagai peristiwa lisan dalam waktu. Kata tidak boleh kembali menjadi kata (yaitu sesuatu yang visual dan konseptual) tetapi harus menjadi peristiwa; keberadaan karya sastra adalah peristiwa verbal yang terjadi sebagai penampilan lisan. Kritik sastra sejati bergerak menuju penafsiran lisan dari karya yang menjadi fokusnya. Tidak ada kontradiksi antara "keberadaan independen" karya sastra yang diadvokasi oleh Kritik Baru dan prinsip ini: sebaliknya, keberadaan independen selaras dan sepenuhnya sejalan dengan prinsip penafsiran lisan.

Prinsip penafsiran lisan dan kekuatan kata yang diucapkan juga memiliki pentingnya dalam ranah teks-teks suci. Dikenal dari Santo Paulus dan Martin Luther pernyataan bahwa "keselamatan datang melalui telinga". Surat-surat Paulus ditulis untuk dibaca dengan lantang, bukan dibaca dalam diam. Kita harus mengingatkan diri sendiri bahwa pembacaan diam yang cepat adalah fenomena modern yang dibawa oleh percetakan. Bahkan, zaman kita yang terburu-buru dan mudah bosan ini telah menjadikan "pembacaan cepat" sebagai kebajikan. Betapa banyak usaha yang kita keluarkan untuk menghapus pembacaan setengah lantang yang digunakan anak-anak untuk belajar membaca, padahal cara ini sepenuhnya alami di zaman kuno. Santo Agustinus mencatat bahwa ini adalah cara ia membaca[1].

Teologi Kristen mungkin perlu mengingat bahwa teologi "Firman" bukanlah teologi firman tertulis, melainkan firman yang diucapkan. Teks-teks suci (terutama dalam teologi Bultmann) adalah *kerygma*, yaitu pesan yang harus disampaikan dan diumumkan. Upaya untuk menyebarkan Alkitab ke seluruh penjuru dunia akan mengalahkan dirinya sendiri jika Alkitab dipandang sebagai kontrak, dokumen hukum, atau penjelasan rasional-konseptual tentang dunia. Bahasa Alkitab beroperasi dalam media yang sama sekali berbeda dari buku panduan untuk membangun sesuatu atau brosur informasi. Kata "informasi" itu sendiri bermakna: ia merujuk pada penggunaan

1 Palmer, R.E. *Hermeneutics*. Northwestern University Press, 1969, hlm. 18, 19.

bahasa yang berbeda dari yang ada dalam Alkitab; ia berbicara kepada fakultas rasional dan tidak kepada totalitas kepribadian. Kita dapat membaca informasi secara diam tanpa kehilangan apa pun; kita tidak perlu memanggil pengalaman pribadi kita atau mempertaruhkan diri kita untuk memahami informasi. Tetapi Alkitab bukan informasi; itu adalah pesan, pemberitaan, dan dimaksudkan untuk dibaca dengan lantang dan didengar. Itu bukan kumpulan prinsip-prinsip ilmiah; itu adalah realitas dari jenis yang berbeda dari realitas kebenaran ilmiah, realitas yang harus dipahami sebagai kisah sejarah, peristiwa yang harus didengar. Prinsip ilmiah berbeda dari peristiwa penafsiran, dan rasionalitas prinsip berbeda dari rasionalitas peristiwa. Dalam pengertian yang lebih mendalam dari kata "sejarah", kita harus memahami sastra dan teologi. Proses penafsiran yang sesuai untuk ilmu pengetahuan sangat berbeda dari proses penafsiran yang cocok untuk peristiwa-peristiwa sejarah, atau peristiwa-peristiwa yang coba dipahami oleh teologi atau sastra.

Dengan demikian, arah pertama dari makna kata "penafsiran" dalam penggunaan kuno (penafsiran sebagai deklamasi) telah membawa kita untuk menetapkan beberapa prinsip dasar penafsiran, baik sastra maupun teologis. Kita telah kembali ke bentuk dan fungsi primordial kata sebagai suara hidup yang penuh dengan kekuatan ekspresi lisan yang bermakna. Bahasa, saat muncul dari ketiadaan, bukanlah tanda-tanda melainkan suara. Ia kehilangan sebagian dari kekuatan ekspresifnya (dan dengan demikian sebagian dari maknanya) ketika direduksi menjadi bentuk visual, yaitu ketika berpindah dari dimensi temporal keberadaan dan berdiam dalam dimensi spasial yang diam. Oleh karena itu, penafsiran teologis dan sastra harus mengubah tulisan menjadi ucapan. Prinsip-prinsip pemahaman yang memungkinkan transformasi ini merupakan salah satu perhatian utama teori penafsiran modern[1].

PENAFSIRAN SEBAGAI PENJELASAN (ARISTOTELES)

ARAH kedua dari makna "penafsiran" dalam penggunaan kuno adalah "menjelaskan". Ini adalah arah yang menekankan dimensi interpretatif dari pemahaman, bukan sekadar dimensi ekspresif. Kata-kata, bagaimanapun juga, tidak hanya mengucapkan sesuatu, tetapi juga menafsirkannya, menjelaskannya, dan menjelaskannya. Seseorang mungkin mengekspresikan suatu situasi tanpa menjelaskannya. Jika "mengekspresikan situasi" itu sendiri adalah penafsiran, seperti yang telah kita katakan sebelumnya, maka menafsirkannya atau menjelaskannya juga merupakan bentuk penafsiran. Mari kita tinjau beberapa dimensi dari bentuk kedua (dan yang lebih jelas) dari penafsiran ini, dan paparkan implikasi modernnya.

Perhatikan pesan-pesan penuh teka-teki yang disampaikan oleh perantara wahyu di Delphi. Pesan-pesan ini tidak menafsirkan teks yang sudah ada sebelumnya, melainkan merupakan penafsiran terhadap suatu situasi (dan pesan-pesan itu sendiri memerlukan penafsiran!). Pesan-pesan itu mengungkapkan sesuatu, mengucapkannya, atau mengekspresikannya (ini adalah dimensi pertama dan

1 Ibid., hlm. 20.

yang paling primordial dari makna), tetapi pada saat yang sama, pesan-pesan itu menjelaskan sesuatu—sesuatu yang sebelumnya belum dijelaskan; pesan-pesan itu adalah perumusan verbal dari makna situasi, atau penjelasan situasi dalam kata-kata (yang mungkin menyembunyikan sebanyak yang diungkapkannya). Kata-kata di sini mengatakan sesuatu tentang situasi, yaitu tentang realitas. Makna di sini tidak tersembunyi dalam gaya atau cara pengucapan, karena ini bukanlah hal sentral dalam dimensi penafsiran ini. Sebaliknya, ini adalah penjelasan dalam arti bahwa ia mengatakan sesuatu tentang sesuatu yang lain. Jadi, sementara pesan-pesan wahyu dalam pengertian pertama "mengucapkan" atau "mengumumkan", sebagai penjelasan, pesan-pesan itu bergerak menuju momen kedua dari penafsiran—mereka menafsirkan, menjelaskan, dan merasionalisasikan sesuatu.

Dalam risalahnya *Peri Hermeneias* (Tentang Penafsiran), Aristoteles mendefinisikan penafsiran sebagai "penegasan" atau "pengumuman" (*enunciation*). Definisi ini mungkin mengacu pada arah pertama makna (mengucapkan atau mengumumkan), tetapi bagi pembaca yang mendalami teks, arah kedua juga tidak akan tersembunyi. Bagi Aristoteles, *hermeneia* merujuk pada pekerjaan yang dilakukan pikiran ketika merumuskan pernyataan-pernyataan yang berkaitan dengan kebenaran atau kepalsuan sesuatu. Penafsiran dalam pengertian ini adalah proses awal pikiran ketika merumuskan penilaian yang benar tentang sesuatu. Menurut Aristoteles, maka, doa, permintaan, dan pertanyaan bukanlah pernyataan, melainkan sesuatu yang berasal dari pernyataan; atau merupakan bentuk sekunder dari kalimat yang berlaku dalam situasi di mana pikiran telah memahaminya terlebih dahulu dalam bentuk pernyataan (pikiran, menurut sifatnya bagi Aristoteles, memahami makna sebagai pernyataan). Contohnya, pernyataan asli (atau penafsiran) "pohon berwarna hijau" mendahului kalimat apa pun yang mengekspresikan keinginan atau penggunaannya. "Penafsiran", oleh karena itu, bukanlah kalimat yang bertujuan untuk penggunaan, tujuan, atau manfaat, seperti dalam doa atau permintaan, melainkan pernyataan tentang sesuatu yang dapat dikategorikan sebagai benar atau salah. Aristoteles mendefinisikannya sebagai ucapan yang mengandung kebenaran atau kepalsuan. Definisi ini berimplikasi bahwa retorika dan puisi berada di luar risalahnya tentang penafsiran karena keduanya bertujuan untuk menggerakkan dan memengaruhi pendengar.

"Penegasan" atau "pengumuman" (*enunciation*) menurut Aristoteles tidak boleh disamakan dengan logika; logika berangkat dari perbandingan pernyataan-pernyataan yang diumumkan; sedangkan penegasan adalah perumusan pernyataan-pernyataan itu sendiri, bukan proses penalaran dari yang diketahui ke yang tidak diketahui. Secara umum, Aristoteles membagi operasi dasar pikiran menjadi:

1. Memahami hal-hal (objek) sederhana.
2. Operasi penggabungan dan pemisahan.
3. Operasi penalaran dari yang diketahui ke yang tidak diketahui.

"Penegasan", menurut Aristoteles, hanya menangani operasi kedua: yaitu operasi pembentukan dan pemisahan yang khusus untuk merumuskan pernyataan-

pernyataan yang mengandung kebenaran atau kepalsuan. Penegasan, oleh karena itu, bukanlah logika, bukan pula retorika atau puisi; melainkan sesuatu yang lebih primordial: sebuah penegasan tentang kebenaran (atau kepalsuan) sesuatu sebagai pernyataan.

Sekarang, apa manfaat dari definisi yang sempit (namun produktif) ini? Pertama, penting bahwa penegasan bukanlah "pemahaman hal-hal sederhana", melainkan menangani operasi yang melibatkan pembentukan pernyataan yang benar. Ini beroperasi pada tingkat bahasa; namun, ini belum menjadi logika. Penegasan mencapai kebenaran khusus tentang sesuatu dan mewujudkannya sebagai pernyataan; tujuannya bukan untuk menggerakkan emosi (puisi) atau mendorong tindakan politik (retorika), melainkan untuk membawa pemahaman ke dalam pernyataan.

"Penegasan", sebagai ekspresi kebenaran sesuatu dalam bentuk pernyataan proposisional (yaitu mengungkapkan proposisi), termasuk dalam operasi-operasi tinggi dan murni pikiran, operasi teoretis bukan praktis, operasi yang berfokus pada kebenaran dan kepalsuan (benar dan salah) bukan pada manfaat atau keuntungan. Tetapi, bukankah ini adalah arah pertama makna, yaitu ekspresi atau pengucapan, dan bukan arah kedua, yaitu penjelasan? Mungkin, tetapi seseorang harus mencatat bahwa penegasan menurut Aristoteles bukanlah pesan dari langit, melainkan operasi pikiran rasional. Dengan sifat ini, ia mulai bertransformasi tanpa terasa menjadi penjelasan! Untuk menemukan nilai kebenaran dalam sebuah pernyataan, seseorang secara bersamaan melakukan penggabungan dan pemisahan, dan ketika berpikir tentang ucapan sebagai pernyataan, elemen rasional menyingkapkan dirinya, dan kebenaran mulai berubah menjadi sesuatu yang statis dan informatif; itu adalah pernyataan tentang sesuatu dan sesuai dengan hakikatnya. Kebenaran adalah "korespondensi" (*correspondence*), dan ucapan adalah "pernyataan" (*statement*); kebenaran "fakta" telah berubah tanpa kita sadari menjadi kebenaran statis dari prinsip-prinsip dan pernyataan-pernyataan.

Namun, Aristoteles benar ketika menempatkan momen penafsiran sebelum operasi analisis logis. Ini mengarahkan perhatian kita pada kesalahan dalam pemikiran modern yang dengan cepat mengaitkan penafsiran secara otomatis dengan momen analisis logis. Memang benar bahwa operasi logis juga merupakan penafsiran, tetapi kita harus mengingat "penafsiran" dasar dan yang lebih awal. Seorang ilmuwan, misalnya, sering menyebut analisisnya terhadap data yang diberikan sebagai penafsiran, tetapi juga benar untuk menyebut cara dia melihat data sebagai penafsiran. Bahkan, pada saat data menjadi pernyataan, penafsiran sebenarnya telah terjadi. Hal yang sama berlaku untuk kritikus sastra; ia menyebut analisisnya terhadap karya sebagai penafsiran; tetapi juga benar untuk menyebut cara dia melihat karya itu sendiri sebagai penafsiran.

Namun, "pemahaman", yang berfungsi sebagai dasar penafsiran, telah membentuk dan mengkondisikan penafsiran itu sebelumnya. Ini adalah penafsiran awal, tetapi bisa menjadi penentu dan krusial dalam segala hal yang akan datang karena

ia menyiapkan panggung untuk penafsiran berikutnya. Bahkan, ketika kritikus sastra beralih ke puisi dan berkata dalam hati, "Ini adalah puisi, dan saya akan memahaminya dengan melakukan ini dan itu," ia sebenarnya telah menyelesaikan tugasnya dan dengan demikian telah membentuk pandangannya terhadap puisi tersebut. Ia telah, melalui metode yang dipilihnya, membentuk makna "objek" sebelumnya. Faktanya, metode (*method*) dan objek (*object*) tidak dapat dipisahkan: metode telah merencanakan sebelumnya apa yang akan kita lihat; ia telah memberi tahu kita apa itu objek sebagai objek. Oleh karena itu, setiap metode adalah penafsiran itu sendiri. Namun, itu hanyalah salah satu penafsiran, dan objek yang dilihat melalui metode lain akan menjadi objek yang berbeda.

Jadi, penjelasan harus dilihat dalam konteks penafsiran yang lebih primordial; yaitu penafsiran yang terjadi bahkan dalam cara kita beralih ke objek. Tentu saja, penjelasan akan bergantung pada alat-alat analisis objektif yang kita gunakan, tetapi pemilihan alat-alat tersebut itu sendiri adalah penafsiran dari tugas pemahaman. Dari sini terlihat bahwa analisis sebenarnya bukanlah penafsiran dasar, melainkan bentuk turunan. Sebab, ada penyiapan panggung yang telah dilakukan oleh penafsiran dasar dan awal sebelum analisis mulai menangani data. Sementara sifat turunan logika (karena bergantung pada proposisi) sangat jelas, sifat turunan penjelasan kurang jelas, meskipun tidak kurang nyata.

Ada penggunaan menarik dan bermakna dari kata *hermeneuein* dalam Perjanjian Baru, Lukas 24:25-27, di mana Mesias muncul setelah bangkit dari kematian: "Maka Ia berkata kepada mereka, 'Hai orang-orang bodoh dan lamban hati untuk percaya pada segala yang telah dikatakan oleh para nabi! Bukankah Mesias harus menderita ini dan masuk ke dalam kemuliaan-Nya?' Lalu, dimulai dari Musa dan semua nabi, Ia menjelaskan (*diermeneusen*) kepada mereka hal-hal yang berkaitan dengan Dia dalam semua Kitab Suci."

Perhatikan bahwa Yesus menegur fakultas rasional mereka: "Bukankah seharusnya?" Kemudian, Ia mengungkapkan makna teks-teks dengan menempatkannya dalam konteks penderitaan penebusan yang telah Ia alami, dan menempatkan penderitaan ini dalam konteks nubuat-nubuat Perjanjian Lama. Perhatikan juga bahwa kita sekarang tidak sedang membahas isu penggunaan Perjanjian Lama oleh Perjanjian Baru, meskipun itu penting dengan sendirinya; mari kita kesampingkan masalah teologis dan tanyakan apa yang terkandung dalam contoh ini mengenai isu penafsiran sebagai penjelasan. Kutipan ini adalah contoh jelas dari penjelasan; karena Yesus melakukan lebih dari sekadar mengulang atau menceritakan kembali teks-teks kuno; Ia "menjelaskannya" dan menjelaskan dirinya sendiri dalam terang teks-teks tersebut. Penafsiran di sini melibatkan membawa faktor eksternal, yaitu Mesias, untuk memperkuat "makna" teks-teks kuno. Teks-teks tidak menjadi bermakna kecuali dalam kehadiran faktor ini. Di sisi lain, Yesus juga berusaha menunjukkan bahwa hanya dalam terang teks-teks inilah penderitaan-Nya memiliki makna sebagai pemenuhan sejarah dari nubuat tentang Mesias yang dinantikan.

Apa artinya ini dari sudut pandang penafsiran? Ini berarti bahwa "makna" adalah masalah "konteks" (*context*); prosedur penjelasan menyediakan arena di mana pemahaman dapat berlangsung. Sebuah peristiwa tidak memiliki makna kecuali dalam konteks tertentu. Selain itu, ketika Yesus menghubungkan kematian-Nya dengan harapan-harapan tentang Mesias penyelamat, Ia menghubungkan peristiwa sejarah ini dengan harapan dan maksud pribadi pendengar. Dengan demikian, maknanya menjadi makna penyelamat yang pribadi dan sejarah. Makna adalah hubungan dengan pendengar—proyek-proyek pribadinya dan niatnya. Makna bukanlah sesuatu yang dimiliki Yesus dalam dirinya sendiri di luar sejarah dan di luar hubungannya dengan pendengar. Kita dapat mengatakan bahwa sebuah objek tidak memiliki makna di luar hubungan tertentu dengan seseorang, dan hubungan itulah yang menentukan makna. Berbicara tentang objek tanpa kaitan dengan subjek yang memahami adalah kesalahan konseptual yang berasal dari pemahaman realis yang cacat tentang persepsi dunia; dan bahkan jika kita menerima pemahaman ini, apakah masuk akal untuk berbicara tentang makna dan signifikansi tanpa kaitan dengan subjek yang memahami? Jika para teolog gemar menekankan aspek relasional dari Mesias sebagai "bagi kita" atau "demi kita" (*pro nobis*), seseorang juga dapat menegaskan bahwa setiap penjelasan, pada prinsipnya, adalah "bagi kita"; karena setiap penafsiran penjelasan mengandaikan maksud-maksud tertentu dari mereka yang menjadi sasaran penjelasan.

Dengan kata lain, kita dapat mengatakan bahwa setiap penafsiran penjelasan menunjukkan bahwa penjelasan adalah sesuatu yang kontekstual, atau sesuatu yang horisonal (yaitu terkait dengan cakrawala tertentu, *horizon*). Penjelasan harus berada dalam cakrawala makna dan maksud yang telah diterima sebelumnya. Dalam bidang hermeneutika, wilayah ini disebut "pemahaman sebelumnya" (*pre-understanding*). Mungkin bermanfaat untuk bertanya apa pemahaman sebelumnya yang diperlukan untuk memahami teks yang diberikan. Yesus menyediakan kepada pendengar-Nya elemen yang diperlukan untuk memahami teks-teks nubuat; ini adalah bagian dari penjelasan yang diperlukan; tetapi lebih dari itu, Ia harus mengandaikan adanya pemahaman sebelumnya dari mereka tentang apa itu nubuat dan apa artinya bagi mereka sebelum Ia dapat menjelaskan dirinya kepada pendengar. Seseorang mungkin bertanya apa cakrawala penafsiran yang dihuni oleh teks sastra besar, lalu bagaimana cakrawala dunia pribadi seseorang, dengan harapan, maksud, dan penafsiran sebelumnya, berhubungan dengannya. Penyatuan kedua cakrawala ini harus dianggap sebagai elemen esensial dalam setiap penafsiran penjelasan.

Bahkan bentuk penafsiran sastra yang bertujuan untuk penafsiran lisan yang paling sempurna pun tidak dapat mengabaikan dimensi penjelasan dari penafsiran. Bahkan, menggambar cakrawala di mana pemahaman muncul adalah dasar dari penafsiran lisan yang benar-benar efektif (jangan lupa bahwa penafsiran lisan adalah sesuatu yang kita semua lakukan ketika membaca teks dan berusaha melengkapinya dengan nuansa dan detail maknanya, dan ini tidak harus dilakukan di depan umum, atau bahkan dengan suara lantang!). Untuk "menampilkan" teks, penafsir harus

memahami teks: ia harus memahami objek dan situasi sebelumnya sebelum ia dapat memasuki cakrawala maknanya. Baru setelah ia melangkah ke dalam lingkaran ajaib cakrawala teks, penafsir dapat memahami maknanya. Ini adalah "lingkaran hermeneutis" (*hermeneutical circle*) yang membingungkan, yang tanpanya makna teks tidak dapat muncul.

Namun, di sini terdapat kontradiksi: Bagaimana teks dapat dipahami jika syarat untuk memahaminya adalah kita sudah memahami apa yang dibicarakannya?

Jawabannya adalah bahwa pemahaman parsial, dengan cara tertentu dan melalui proses dialektis, digunakan untuk memahami lebih lanjut, seperti menggunakan potongan-potongan teka-teki untuk menemukan apa yang hilang darinya. Mungkin masalah mendasar dari penafsiran adalah bagaimana cakrawala seseorang dapat selaras dengan cakrawala karya; di satu sisi, sejumlah pemahaman sebelumnya tentang objek harus ada, atau komunikasi tidak akan terjadi sama sekali; di sisi lain, pemahaman sebelumnya ini harus berubah atau dimodifikasi dalam proses pemahaman. Fungsi penafsiran penjelasan dalam bidang sastra dapat dilihat, dalam konteks ini, sebagai upaya untuk membangun pada pemahaman sebelumnya untuk memahami teks.

Ketika kita mempertimbangkan dua arah pertama penafsiran (pengucapan dan penjelasan), kita melihat kompleksitas proses penafsiran dan cara ia didasarkan pada pemahaman mulai muncul. Penafsiran pengucapan mengingatkan kita pada sifat performatif dari pembacaan, tetapi bahkan penampilan khusus dari pembacaan teks sastra memerlukan penampil untuk "memahami" teks terlebih dahulu: dan ini melibatkan penjelasan. Namun, di sini juga, penjelasan didasarkan pada pemahaman sebelumnya, sehingga penampil harus, sebelum mencapai penjelasan yang bermakna, memasuki cakrawala khusus objek dan situasi. Ia harus, dalam pemahamannya sendiri, memahami teks dan dipahami oleh teks. Sikapnya dalam pertemuan ini, dan pemahaman sebelumnya tentang materi yang harus ia bawa ke situasi, yaitu masalah keseluruhan dari penggabungan cakrawala pemahamannya dengan cakrawala pemahaman teks—inilah kompleksitas dinamis dari penafsiran, dan inilah "masalah hermeneutis" (*the hermeneutical problem*).

Mempertimbangkan elemen-elemen masalah penafsiran yang disebutkan di atas tidak berarti kembali ke "psikologisme" seperti yang mungkin dipikirkan beberapa orang; karena perspektif di mana tuduhan psikologisme (dan sikap anti-psikologisme yang diandaikan dalam tuduhan tersebut) dapat memiliki makna adalah perspektif yang sejak awal mengasumsikan pemisahan dan isolasi objek, lalu memandang rendah respons "subjektif" seperti yang terjadi di ranah emosi yang kabur. Namun, paparan yang kita berikan di sini tidak menangani emosi, melainkan struktur dan mekanisme pemahaman, serta kondisi-kondisi di mana makna dapat muncul dalam interaksi timbal balik antara pembaca dan teks, dan bagaimana setiap analisis mengandaikan definisi situasi yang telah dibentuk sebelumnya. Dalam kerangka pertimbangan seperti ini, kebenaran pengamatan terkenal dari Georgi Gurvitch terungkap kepada

kita: bahwa objek dan metode tidak dapat dipisahkan sama sekali. Dan ini, tentu saja, adalah kebenaran yang kebenarannya bersinar dalam praktik[1].

PENAFSIRAN SEBAGAI PENERJEMAHAN

DIMENSI ketiga dari makna kata *hermeneuein* ini tidak kalah kaya dan bermakna dibandingkan dua dimensi sebelumnya dalam kaitannya dengan hermeneutika dan teori penafsiran. "Menafsirkan", dalam dimensi ini, berarti "menerjemahkan".

Ketika teks berasal dari bahasa yang sama dengan bahasa pembaca, perbedaan antara dunia teks dan dunia pembaca mungkin menjadi halus dan tersembunyi dari pengamatan. Namun, ketika teks ditulis dalam bahasa asing, kontras antara keduanya menjadi jelas dalam perspektif dan cakrawala penglihatan. Meski begitu, masalah yang dihadapi penerjemah dari satu bahasa ke bahasa lain, seperti yang akan kita lihat, secara struktural tidak berbeda dari masalah yang dihadapi kritikus sastra yang bekerja dalam batas-batas bahasanya sendiri. Masalah ini justru lebih mampu menunjukkan dengan jelas situasi yang ada dalam setiap proses penafsiran terhadap teks apa pun.

Penerjemahan tidak lebih dari sebuah bentuk penafsiran, sebuah wujud dari pemahaman. Proses penafsiran yang mendasar sepenuhnya hadir dalam proses penerjemahan. Dalam penafsiran, seseorang membawa sesuatu yang asing, aneh, atau tidak dipahami dan memasukkannya ke dalam media bahasa pribadinya. Penerjemah, seperti dewa Hermes, menjadi perantara antara dua dunia. Penerjemahan bukanlah sekadar proses mekanis sederhana untuk menemukan padanan kata, seperti yang dilakukan mesin penerjemah, yang hasilnya sering kali lucu dan menjadi bukti nyata bahwa penerjemahan bukanlah sekadar pencarian padanan mekanis dan tidak seharusnya demikian. Sebab, penerjemah adalah perantara antara dua dunia yang berbeda, bukan dua dunia yang serupa atau setara. Penerjemahan menunjukkan kepada kita sebuah kebenaran besar: bahasa itu sendiri mengandung penafsiran menyeluruh tentang dunia. Penerjemah harus peka terhadap penafsiran menyeluruh ini bahkan ketika ia menerjemahkan ekspresi individual. Tidak ada yang seperti penerjemahan untuk memberitahu kita bagaimana kata-kata benar-benar membentuk pandangan kita tentang dunia, bahkan membentuk persepsi kita sendiri. Bahasa adalah gudang pengalaman budaya; kita ada di dalam media ini dan melaluinya. Kita hidup dalam bahasa dan melihat melalui matanya!

Mari kita ambil penerjemahan Alkitab sebagai contoh masalah penerjemahan secara umum. Alkitab sampai kepada kita dari dunia yang jauh, baik dari segi waktu, tempat, maupun bahasa—dunia yang asing yang harus kita tanyai (dan yang menanyai kita!). Cakrawala pemahaman kita, dengan cara tertentu, harus bertemu dan menyatu dengan cakrawala pemahaman yang ada dalam teks. Perantaraan di sini bukan hanya perantaraan melalui bahasa, tetapi juga melalui sejarah, karena kita dipisahkan dari Perjanjian Baru oleh jurang waktu dua ribu tahun. Sekarang, Perjanjian Baru harus berbicara kepada kita dengan kata-kata dari dunia kita, dari media yang kita gunakan

1 Ibid., hlm. 20-26.

untuk melihat sesuatu. Bagaimana kita bisa berharap memahami peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam konteks yang sangat berbeda dari masyarakat modern kita, dengan konflik internasional, media komunikasi, satelit, internet, senjata nuklir dan biologis, dan sebagainya? Haruskah kita mempertahankan penyampaian harfiah dari Perjanjian Baru, atau haruskah kita menyajikan padanan atau kesetaraan dalam konteks zaman modern? Misalnya, jika Santo Paulus dalam salah satu suratnya berkata, "Sapa satu sama lain dengan ciuman suci," di mana ciuman adalah bentuk salam yang umum pada zaman itu, haruskah kita menerjemahkannya dalam versi modern sebagai "Sapa satu sama lain dengan jabat tangan yang ramah"?

Namun, contoh ini hanyalah masalah kecil dibandingkan pertanyaan yang lebih mendalam tentang bagaimana pandangan dunia secara keseluruhan pada zaman Perjanjian Baru berbeda dari pandangan ilmiah modern. Inilah tepatnya isu yang coba dihadapi teolog Jerman Rudolf Bultmann dalam proyeknya tentang "demitologisasi" Alkitab. Bultmann menunjukkan bahwa pesan Injil ada dalam konteks kosmologi tiga tingkat: langit di atas, bumi di tengah, dan dunia bawah di bawah. Ia berpendapat bahwa pesan Perjanjian Baru tidak bergantung pada kosmologi Perjanjian Baru, yang hanyalah konteks untuk pesan tentang ketaatan pribadi dan transformasi menjadi "manusia baru". Demitologisasi adalah upaya untuk memisahkan pesan esensial dari mitologi kosmologis yang tidak dapat diterima oleh manusia modern.

Namun, terlepas dari kelebihan demitologisasi sebagai solusi untuk dilema penafsiran, proyek itu sendiri menunjukkan masalah besar: Bagaimana kita bisa "memahami" Perjanjian Baru? Apa yang kita coba pahami? Sejauh mana kita harus memasuki dunia sejarah pemikiran dan pengalaman Perjanjian Baru sebelum kita dapat menafsirkannya? Bisakah kita sama sekali menemukan padanan dan kesetaraan untuk memahami Perjanjian Baru? Apakah mungkin dunia kita akan berubah begitu drastis dalam satu abad sehingga tidak ada lagi yang bisa memahami Perjanjian Baru? Kita lihat hari ini bahwa generasi muda di masyarakat urban merasa lebih sulit daripada kita untuk memahami Homer, karena elemen-elemen sederhana kehidupan di zaman Homer (perahu, kuda, bajak, tombak, kapak, kantong anggur) sebagian besar hanya ditemukan di buku atau museum. Ini tidak berarti bahwa Homer akan segera usang dan lenyap, tetapi upaya untuk memahaminya akan semakin besar dan sulit seiring kita semakin terpaku pada mekanisasi gaya hidup kita[1].

Masalah "demitologisasi" tidak terbatas pada teologi; ia juga ada, meski mungkin kurang mendesak namun tak kalah bermakna, dalam upaya memahami karya kuno besar apa pun: Bagaimana kita memahami, misalnya, drama Sophokles dan merasakan makna yang relevan bagi kita jika dewa-dewa Yunani telah mati dan belum digantikan oleh hubungan manusiawi yang berfungsi sebagai pengganti? Kita hidup di zaman di mana dewa-dewa kuno telah mati dan dewa baru (hubungan manusiawi) belum lahir! Apakah drama Yunani hanyalah monumen untuk dewa yang mati atau sekelompok dewa? Atau, seperti yang dikatakan seorang kritikus tentang *Paradise Lost* karya

1 Ibid., hlm. 28.

Milton, apakah itu monumen untuk ide-ide yang mati? Bagaimana drama Yunani harus diterjemahkan ke dalam bahasa modern? Atau bagaimana istilah-istilah kuno harus dipahami? Bagaimana kita bisa mencegah karya-karya kuno tampak seperti komedi kesalahan? Mungkin banyak guru sastra kuno sebenarnya telah "demitologisasi" ketika mereka membenarkan pentingnya karya sastra bagi kita dengan memandang signifikansi kemanusiaannya yang abadi dan tak lekang oleh waktu.

Bagaimanapun juga, "signifikansi kemanusiaan" ini harus ditafsirkan untuk telinga modern (tahap penjelasan dari penafsiran). Untuk itu, kita harus lebih jelas tentang apa yang kita maksud ketika sesuatu dikatakan memiliki signifikansi. Pendekatan kritis sastra yang berfokus pada pengelompokan berbagai bentuk citra retoris, atau menekankan "bentuk" dalam karya sastra, atau menganalisis tema utama dalam satu karya atau antar beberapa karya, adalah pendekatan yang mengabaikan isu "signifikansi". Pendekatan yang memandang karya sebagai objek terisolasi dari subjek yang memahami secara otomatis menghindari pertanyaan tentang apa yang membentuk signifikansi kemanusiaan karya tersebut. Kritik yang mengabaikan pertanyaan tentang signifikansi kemanusiaan karya dan menghabiskan seluruh energinya pada latihan-latihan rumit tentang analisis citra retoris, bentuk, atau tema utama, hanyalah aktivitas malas dari sekelompok akademisi tertutup atau pengisi waktu luang bagi sekelompok sastrawan terasing yang menganggur. Analisis dan diseksi mendetail mereka kehilangan manfaatnya jika "sastra mati"—mati karena penafsirnya terpaku pada pengetahuan tentang struktur internalnya dan aktivitas yang mandiri dari segala signifikansi kemanusiaan yang hidup dan berdenyut. Sastra juga bisa "mati kelaparan" jika terlalu lama kehilangan hubungan nyata dan jelas dengan pembaca. Dengan demikian, terlihat bahwa penafsiran teologis dan sastra dihadapkan pada dua pilihan: entah terhubung dengan kita dan bermakna bagi kita hari ini, atau layu dan mati.

Para guru dan pengajar sastra harus lebih ahli dalam penerjemahan daripada dalam "analisis". Tugas mereka adalah mengubah sesuatu yang asing, membingungkan, dan tidak dikenal menjadi sesuatu yang dapat dipahami, sesuatu yang menjadi bagian dari kita, sesuatu yang berbicara dalam bahasa kita. Ini tidak berarti menyuntikkan karya-karya kuno dengan penguat modern atau mendandani Chaucer dengan pakaian bahasa Inggris kontemporer. Sebaliknya, ini berarti menyadari masalah benturan dan konflik cakrawala yang berbeda, dan mengambil langkah nyata untuk menghadapinya, bukan mengabaikannya dan beralih ke permainan analitis mereka. Ada pandangan dunia (*world view*) yang tersimpan di inti puisi dan diasumsikan sebelumnya dalam baris-barisnya serta terlibat dalam pemahaman dan apresiasinya. Kritikus harus menggali pandangan dunia ini, menganggapnya serius, dan tidak mengabaikannya sebagai kesalahan kritik sejarah yang usang[1].

Salah satu syarat mendasar, misalnya, untuk memahami *Odisea* adalah menyadari sejak awal bahwa, dalam "pandangan dunia" yang tersimpan di dalam *Odisea*, benda-

1 Ibid., hlm. 29-30.

benda alam adalah entitas yang hidup, memiliki niat dan kehendak; bahwa dunia adalah hamparan tanah dan air sejauh mata memandang; bahwa setiap proses alam adalah tindakan makhluk supernatural; dan bahwa para dewa adalah sekelompok bangsawan makhluk di atas manusia yang memiliki segala kelemahan manusia, meskipun mereka beroperasi dalam kerangka tatanan moral yang lebih tinggi khas pahlawan Yunani. Baru setelah kita memasuki dunia yang asing dari dunia kita ini, kita dapat beralih ke pria berhati licik, pengelabui kematian, dan penggoda cerita yang hampir menipu pelindungnya, Athena—yaitu Odysseus, si pencari pengetahuan yang rakus akan petualangan. Setiap analis teks harus menyadari bahwa ada "rasa realitas" yang mendasari setiap teks, dan "rasa realitas" ini adalah kunci untuk memahami teks. Oleh karena itu, rasa realitas dan cara "berada-di-dunia" yang direpresentasikan dalam karya harus menjadi fokus utama setiap penafsiran sastra yang ingin bermanfaat, dan menjadi dasar bagi setiap pembacaan karya yang ingin memahami signifikansi kemanusiaannya. Dengan kata lain, kita dapat mengatakan bahwa metafisika karya (definisi realitasnya) dan ontologi karya (sifat berada-di-dunia) adalah dua hal esensial untuk setiap penafsiran yang ingin memungkinkan pemahaman sejati karya tersebut[1].

Penerjemahan, oleh karena itu, membuat kita sadar akan kontradiksi antara dunia pemahaman kita sendiri dan dunia pemahaman di mana karya itu berada. Jika penghalang bahasa menyoroti kontradiksi ini dan membuat keberadaan kedua dunia ini lebih jelas, keberadaan keduanya tetap ada dalam setiap penafsiran karya yang ditulis dalam bahasa kita sendiri; bahkan, keberadaan ini ada dalam setiap "dialog" sejati, terutama jika kedua pihak dalam dialog dipisahkan oleh jarak geografis. Dalam sastra Inggris, kita menemukan bahwa celah seratus tahun cukup untuk menciptakan perubahan dalam bahasa, sehingga Wordsworth, Pope, Milton, Shakespeare, dan Chaucer masing-masing hidup dalam dunia sejarah dan linguistik yang berbeda.

Memahami penyair seperti Wordsworth, misalnya, memerlukan usaha imajinasi sejarah dan "penerjemahan" untuk memahami dunia Inggris pada zamannya, yang berada di ambang industrialisasi (meskipun masih agraris dalam inti dan esensinya). Demikian pula, memahami Italia pada zaman Dante dan memasuki dunianya untuk memahami *Komedi Ilahi* bukan hanya soal penerjemahan linguistik (meskipun bahasa memberi tahu kita banyak hal); ini adalah masalah penerjemahan sejarah. Bahkan dengan terjemahan bahasa Inggris terbaik yang bisa dibayangkan, masalah pemahaman yang terkandung dalam bertemu dengan cakrawala lain dari pemahaman eksistensi manusia tetap ada. Jika demitologisasi adalah pengakuan atau kesadaran akan masalah ini dalam konteks penafsiran Injil, secara prinsip, hal ini ada dalam setiap pembacaan dokumen sejarah atau teks sastra, bahkan jika pendekatan ini tidak berupaya melepaskan teks asli dari dampak dramatis langsungnya. Intinya, penyelidikan terhadap "pandangan dunia" yang tersirat dalam bahasa itu sendiri dan kemudian dalam penggunaan bahasa dalam karya sastra adalah tantangan mendasar yang dihadapi penafsiran sastra.

---

1 Ibid., hlm. 30.

Faktanya, “hermeneutika modern” menemukan sumber daya besar dalam penerjemahan dan teori penerjemahan untuk mengeksplorasi masalah penafsiran. Bahkan, dalam tahap-tahap sejarah awalnya, hermeneutika selalu mencakup penerjemahan linguistik, baik sebagai penafsiran filsafat klasik maupun penafsiran Alkitab. Fenomena penerjemahan adalah inti dari hermeneutika: dalam penerjemahan, seseorang menghadapi situasi penafsiran mendasar yang berkaitan dengan mengumpulkan makna teks dan menangani alat-alat tata bahasa, sejarah, dan lainnya untuk memecahkan kode teks kuno. Namun, seperti yang telah kita katakan sebelumnya, alat-alat ini hanyalah perwujudan atau pernyataan dari apa yang tersirat dalam setiap pertemuan dengan teks linguistik, bahkan dalam bahasa kita sendiri. Selalu ada dua dunia: dunia teks dan dunia pembaca, dan oleh karena itu selalu ada kebutuhan akan Hermes untuk “menerjemahkan” dari satu dunia ke dunia lain.

Akhirnya, pembahasan panjang lebar kita tentang tiga dimensi makna hermeneutika dalam penggunaan kuno bukanlah tanpa tujuan. Kekayaan makna dari akar Yunani istilah ini terus memberi nutrisi pada definisi-definisi modern hermeneutika: definisi-definisi ini kadang-kadang berfokus pada satu arah dan kadang-kadang pada arah lain. Hermeneutika berbuat baik dengan mengambil inspirasi dari makna-makna kuno dan kembali berulang kali pada signifikansi tiga arah makna penafsiran: deklamasi, penjelasan, dan penerjemahan.

BAB 3
DEFINISI MODERN HERMENEUTIKA

Terdapat berbagai definisi hermeneutika yang berkembang di era modern. Sejak awal, istilah ini merujuk pada ilmu penafsiran, khususnya prinsip-prinsip interpretasi teks yang benar. Namun, bidang hermeneutika telah ditafsirkan (secara kronologis) menjadi:

1. Teori penafsiran Alkitab.
2. Metodologi filologi umum.
3. Ilmu tentang segala pemahaman linguistik.
4. Landasan metodologis untuk ilmu-ilmu kemanusiaan (*Geisteswissenschaften*).
5. Fenomenologi eksistensi dan pemahaman eksistensial.
6. Sistem penafsiran (baik restoratif maupun dekonstruktif) yang digunakan manusia untuk mencapai makna di balik mitos dan simbol.

Setiap definisi ini lebih dari sekadar tahap sejarah; masing-masing mewakili "momen" penting dalam penafsiran atau pintu masuk ke masalah-masalah penafsiran. Dengan sedikit kelonggaran dan kehati-hatian, kita dapat menyebutnya sebagai penafsiran "Injili", filologis, ilmiah, humanistik, eksistensial, dan budaya. Setiap definisi menawarkan perspektif untuk memandang hermeneutika, menyoroti satu atau lebih aspek dari tindakan penafsiran, terutama penafsiran teks. Isi penafsiran itu sendiri berubah seiring perubahan perspektif ini. Berikut adalah garis besar dari keenam momen ini, yang menunjukkan bagaimana penafsiran berubah dengan perspektif dan memberikan pengantar sejarah singkat tentang definisi hermeneutika.

HERMENEUTIKA SEBAGAI TEORI PENAFSIRAN ALKITAB

DEFINISI ini adalah yang tertua dan mungkin masih yang paling luas dikenal. Secara historis, ini dapat dibenarkan karena istilah hermeneutika masuk ke dalam penggunaan modern ketika muncul kebutuhan akan disiplin baru yang menyediakan aturan untuk interpretasi Alkitab yang benar. *Hermeneutika* berbeda dari *eksegesis* karena hermeneutika adalah metode, prinsip, dan aturan penafsiran, sedangkan eksegesis adalah praktik penjelasan atau komentar aktual. Jika eksegesis berfokus

pada penjelasan, hermeneutika adalah aturan, metode, atau teori yang mengaturnya. Meskipun definisi ini lahir di ranah teologi dan berkembang sesuai kebutuhannya, ia kemudian meluas untuk mencakup sastra dan berbagai jenis teks.

Dengan munculnya Reformasi Protestan, timbul kebutuhan untuk menafsirkan Alkitab tanpa bantuan otoritas Gereja. Para pendeta Protestan, yang telah memutuskan hubungan dengan otoritas Gereja Katolik, harus mengandalkan diri sendiri untuk menafsirkan Alkitab tanpa bersandar pada otoritas Gereja. Mengingat banyaknya kemungkinan interpretasi untuk teks Injil, muncul kebutuhan untuk menetapkan prinsip atau kriteria untuk interpretasi yang benar. Meskipun banyak perubahan telah terjadi sejak saat itu dan proyek hermeneutika telah mengalami transformasi luas dalam hal ruang lingkup dan isi, konsep hermeneutika tetap mempertahankan referensi awalnya sebagai seni dan ilmu penafsiran. Di mana pun aturan dibuat, prinsip dikembangkan, dan sistem dibentuk untuk menjelaskan, memahami, atau memecahkan kode teks, di situ ada ilmu penafsiran, atau *hermeneutika*. Antara tahun 1720 dan 1820, hampir setiap tahun muncul panduan penafsiran baru untuk membantu pendeta Protestan dalam tugas baru mereka yang mendesak.

HERMENEUTIKA SEBAGAI METODE FILOLOGI (FIKIH BAHASA)

MUNCULNYA *rasionalisme*, bersamaan dengan perkembangan filologi klasik pada abad ke-18, memiliki dampak mendalam pada penafsiran Alkitab. Metode kritis-sejarah dalam teologi muncul, dan sekolah linguistik serta sejarah dalam penafsiran menegaskan bahwa metode penafsiran yang berlaku untuk Alkitab sama dengan yang berlaku untuk buku lain, dan makna harfiah Alkitab harus ditentukan dengan cara yang sama seperti buku lainnya. Dengan rasionalisme, para penafsir merasa bertanggung jawab untuk mengatasi prasangka. Spinoza dalam *Treatise on Theology and Politics* menyatakan: "Tidak ada standar lain untuk menafsirkan Alkitab selain cahaya akal yang menerangi segalanya." Lessing berkata: "Kebenaran historis yang bersifat kebetulan tidak dapat menjadi bukti bagi kebenaran akal yang mutlak." Tantangan penafsiran adalah membuat Alkitab relevan bagi manusia rasional yang tercerahkan.

Tantangan ini, seperti yang dicatat beberapa orang, mengarah pada "rasionalisasi kategori-kategori Injil". Karena kebenaran historis dianggap inferior dibandingkan "kebenaran akal", para penafsir Alkitab berpendapat bahwa kebenaran Alkitab berada di atas waktu dan sejarah; bahwa Injil tidak memberitahu manusia kebenaran apa pun yang tidak dapat akhirnya dipahami melalui akal. Ini hanyalah kebenaran moral-rasional yang diwahyukan sebelum waktunya. Tugas penafsiran adalah menyelami teks dengan alat-alat akal alami untuk menemukan kebenaran moral besar yang dimaksudkan oleh penulis Perjanjian Baru, tetapi tersembunyi dalam istilah historis yang berbeda. Para penafsir ini menekankan perlunya pemahaman sejarah yang dapat menangkap semangat karya dan menerjemahkannya ke dalam istilah yang diterima oleh akal modern yang tercerahkan. Ini dapat disebut sebagai bentuk Pencerahan dari *demitologisasi*, meskipun pada abad ke-20 istilah ini merujuk pada penafsiran elemen mitologis dalam Perjanjian Baru, bukan hanya menghapusnya.

Meskipun keyakinan Pencerahan pada "kebenaran moral" tampaknya mendistorsi pesan Injil, dampaknya pada hermeneutika dan penelitian Injil secara umum adalah positif. Penafsiran Injil mengembangkan teknik analisis linguistik yang sangat canggih dan memaksa para penafsir untuk lebih memahami konteks sejarah narasi Injil. Penafsir kini harus mampu membahas tema-tema Alkitab sesuai dengan perubahan zaman dan dengan cara yang sesuai dengan orang-orang yang berbeda dalam kondisi dan lingkungan hidup. Tugas sejati penafsiran menjadi tugas historis.

Dengan perkembangan ini, metode penafsiran Alkitab menjadi hampir identik dengan teori penafsiran sekuler, yaitu filologi klasik. Sejak era Pencerahan hingga saat ini, metode penelitian Alkitab telah terhubung erat dan tak terpisahkan dengan filologi. Istilah "hermeneutika Alkitab" menggantikan "hermeneutika" untuk merujuk pada teori penafsiran teks suci, sementara "hermeneutika" tanpa kualifikasi menjadi hampir sinonim dengan metode filologi. Singkatnya, gagasan hermeneutika sebagai sesuatu yang khususnya Injili berangsur-angsur berubah menjadi hermeneutika sebagai aturan umum untuk penafsiran filologis, yang mencakup Alkitab sebagai salah satu objek di antara banyak objek yang dapat diatur oleh aturan ini.

HERMENEUTIKA SEBAGAI ILMU PEMAHAMAN LINGUISTIK

FRIEDRICH Schleiermacher (1768–1834) dianggap sebagai orang yang mengkonseptualisasi ulang hermeneutika sebagai "ilmu" atau "seni" pemahaman. Konsep ini melibatkan kritik radikal terhadap perspektif filologis karena berusaha melampaui gagasan hermeneutika sebagai sekumpulan aturan dan menjadikannya ilmu yang koheren dan sistematis yang menggambarkan kondisi yang diperlukan untuk pemahaman dalam dialog apa pun. Hasil dari upaya ini bukan hanya hermeneutika filologis, tetapi "hermeneutika umum" yang prinsip-prinsipnya dapat menjadi dasar untuk penafsiran semua jenis teks.

Konsep hermeneutika umum ini merupakan tonggak penting yang menandakan dimulainya hermeneutika yang tidak terspesialisasi. Untuk pertama kalinya, hermeneutika didefinisikan sebagai studi tentang pemahaman itu sendiri. Dapat dikatakan bahwa hermeneutika murni di sini berasal dari dua leluhur historisnya: penafsiran Injil dan filologi klasik.

HERMENEUTIKA SEBAGAI LANDASAN METODOLOGIS UNTUK ILMU-ILMU KEMANUSIAAN

WILHELM Dilthey (1833–1911), penulis biografi Schleiermacher dan salah satu pemikir filosofis besar pada akhir abad ke-19, melihat hermeneutika sebagai disiplin sentral yang dapat memberikan landasan bagi semua ilmu kemanusiaan (*Geisteswissenschaften*), yaitu semua disiplin yang berfokus pada pemahaman tindakan, tulisan, dan seni manusia.

Menurut Dilthey, untuk menafsirkan ekspresi besar kehidupan manusia, diperlukan tindakan pemahaman historis, sebuah proses yang secara fundamental

berbeda dari pemahaman ilmiah kuantitatif tentang dunia alam. Dalam pemahaman historis, kita memperoleh pengetahuan pribadi tentang apa artinya menjadi manusia lain. Perbedaan antara ilmu alam dan ilmu budaya, menurut Dilthey, terletak pada objek studi dan metode studinya. Objek ilmu alam adalah benda-benda dunia, sedangkan objek ilmu budaya adalah orang lain. Perbedaan metode diringkas dalam dua konsep:

- *Explanation* (penjelasan): Ilmu alam menjelaskan alam melalui hubungan sebab-akibat eksternal, dan objeknya tetap asing dari dunia manusia.
- *Understanding* (pemahaman): Ilmu budaya memahami objeknya (manusia atau produk manusia) dari dalam, karena saya dapat memahami kehidupan batin orang lain sebab saya juga manusia. Ini bukan pengetahuan tentang hubungan sebab-akibat, tetapi tentang jaringan makna yang serupa dengan jaringan makna yang saya gunakan untuk memahami diri sendiri.

Dilthey berpendapat bahwa ilmu kemanusiaan memerlukan kritik lain terhadap akal yang memberikan kepada pemahaman historis apa yang diberikan Kant dalam *Critique of Pure Reason* untuk ilmu alam—yaitu, "kritik akal historis". Pada tahap awal perkembangan intelektualnya, Dilthey mencoba membangun kritik ini berdasarkan versi psikologi yang dimodifikasi, tetapi karena psikologi adalah disiplin non-historis, usahanya terhambat sejak awal. Ia kemudian meninggalkan pendekatan ini dan menemukan dalam hermeneutika—sebagai disiplin yang berkaitan dengan penafsiran, khususnya penafsiran objek historis seperti teks—landasan yang lebih manusiawi dan historis untuk upayanya merumuskan metode humanistik yang sejati untuk ilmu kemanusiaan.

HERMENEUTIKA SEBAGAI FENOMENOLOGI *DASEIN* DAN PEMAHAMAN EKSISTENSIAL

DALAM keterlibatannya dengan masalah ontologis, Martin Heidegger (1889–1976) beralih ke metode fenomenologis gurunya, Edmund Husserl, dan menyajikan studi fenomenologis tentang keberadaan sehari-hari manusia di dunia dalam bukunya *Being and Time* (1927), yang kini dianggap sebagai karya agungnya dan kunci sejati untuk memahami pemikiran filosofisnya. Heidegger menyebut analisis yang ia sajikan dalam *Being and Time* sebagai "hermeneutika *Dasein*".

Dalam konteks ini, hermeneutika tidak merujuk pada ilmu (atau aturan) penafsiran teks, juga bukan metode untuk ilmu kemanusiaan, melainkan pada penjelasan fenomenologis tentang keberadaan manusia itu sendiri. Analisis Heidegger menunjukkan bahwa "pemahaman" dan "penafsiran" adalah dua cara atau modus keberadaan manusia. Pemahaman bukanlah sesuatu yang dilakukan manusia, melainkan sesuatu yang menjadi dirinya. Dengan demikian, penafsiran *Dasein* Heidegger, terutama sejauh ia mewakili ontologi pemahaman, juga terungkap sebagai hermeneutika. Penelitiannya bersifat hermeneutis baik dalam isi maupun metode.

Dengan demikian, Heidegger memperdalam konsep hermeneutika dalam *Being and Time*, menandai titik balik penting dalam perkembangan dan definisi istilah serta bidang "hermeneutika". Dalam satu gerakan, hermeneutika menjadi terhubung dengan dimensi ontologis pemahaman dan bersatu dengan jenis fenomenologi khusus yang diperkenalkan Heidegger.

Hans-Georg Gadamer (1900–2002), murid berbakat Heidegger, mengembangkan implikasi hermeneutika Heidegger (baik dalam *Being and Time* maupun karya-karya selanjutnya) menjadi karya sistematis dalam "hermeneutika filosofis" melalui bukunya *Truth and Method* (1960), yang juga dianggap sebagai karya agungnya dan, seperti *Being and Time* Heidegger, salah satu karya terpenting abad ke-20.

Dalam bukunya, Gadamer melacak perkembangan hermeneutika secara rinci dari Schleiermacher hingga Dilthey dan Heidegger, menyajikan deskripsi sejarah terperinci pertama tentang hermeneutika yang mencakup dan mencerminkan kontribusi revolusioner Heidegger. Namun, *Truth and Method* lebih dari sekadar sejarah hermeneutika; ini adalah upaya untuk menghubungkan hermeneutika dengan estetika dan filsafat pemahaman historis. Buku ini menyelesaikan kritik Heidegger terhadap hermeneutika dalam bentuk lamanya pada Dilthey, dan mencerminkan pemikiran penafsiran Hegel serta Heidegger, terutama dalam konsep "kesadaran historis yang efektif" (*effective historical consciousness*), yang berinteraksi secara dialektis dengan tradisi yang disampaikan melalui teks dan terlibat dalam dialog kreatif dengannya.

Gadamer memajukan hermeneutika satu langkah lebih jauh ke tahap "linguistik", mengajukan tesis bahwa "keberadaan yang dapat dipahami adalah bahasa". Hermeneutika adalah pertemuan dengan keberadaan melalui bahasa. Gadamer akhirnya menegaskan sifat linguistik dari realitas manusia itu sendiri, dan hermeneutika terbenam dalam pertanyaan-pertanyaan filosofis murni tentang hubungan antara bahasa, pemahaman, sejarah, dan realitas. Dengan demikian, hermeneutika berdiri di pusat masalah-masalah filosofis saat ini; ia tidak dapat menghindari pertanyaan epistemologis atau ontologis, selama pemahaman itu sendiri didefinisikan sebagai masalah epistemologis dan ontologis.

HERMENEUTIKA SEBAGAI SISTEM PENAFSIRAN (PEMULIHAN MAKNA VERSUS PENGHANCURAN BERHALA)

DALAM bukunya *De l'interprétation* (1965), filsuf Prancis Paul Ricoeur mengadopsi definisi hermeneutika yang kembali menekankan pada penafsiran teks (*exegesis*) sebagai elemen sentral dan khas hermeneutika. Ricoeur menyatakan bahwa hermeneutika adalah teori aturan yang mengatur penafsiran, yaitu penafsiran teks tertentu atau kumpulan tanda yang dapat dianggap sebagai teks. Psikoanalisis, misalnya, terutama penafsiran mimpi, adalah bentuk hermeneutika tanpa diragukan lagi. Semua elemen situasi hermeneutis ada di dalamnya: mimpi adalah teks, penuh dengan citra simbolis, dan psikoanalis menggunakan sistem penafsiran untuk

memberikan interpretasi yang mengungkap makna tersembunyi ke permukaan. Hermeneutika adalah proses dekode yang bergerak dari konten atau makna yang tampak ke makna yang tersembunyi atau laten. Objek penafsiran, yaitu teks dalam arti luas, bisa berupa simbol dalam mimpi, mitos masyarakat, sastra, atau simbol-simbolnya.

Paul Ricoeur membedakan antara simbol univokal (bermakna tunggal) dan simbol ekivokal (bermakna ganda). Simbol univokal adalah tanda yang merujuk pada satu makna, seperti simbol dalam logika simbolik. Sebaliknya, simbol ekivokal, yang merupakan ranah sejati hermeneutika, melibatkan teks simbolik dengan makna ganda. Teks semacam ini, seperti mitos, dapat membentuk kesatuan semantik dengan makna permukaan yang koheren, tetapi juga menyimpan makna batin yang lebih dalam. Hermeneutika adalah sistem yang mengungkap makna mendalam yang tersembunyi di balik konten yang tampak.

Namun, mencari makna tersembunyi dalam mimpi atau kekeliruan lisan (slips of the tongue) mengungkapkan ketidakpercayaan—atau keraguan—terhadap realitas eksternal atau yang tampak. Salah satu kontribusi besar Freud adalah membuat kita "curiga" terhadap pemahaman sadar kita tentang diri sendiri, mendorong kita untuk menghancurkan mitos dan ilusi kita. Dalam *The Future of an Illusion*, Freud berusaha menunjukkan bahwa keyakinan kita yang paling berharga dan mendalam sebenarnya adalah ilusi kekanak-kanakan. Dengan demikian, fungsi hermeneutika Freudian adalah "penghancuran berhala" (*iconoclasm*).

Hal ini mendorong Ricoeur untuk mengidentifikasi dua sistem hermeneutika modern yang sangat berbeda. Yang pertama, diwakili oleh gagasan Rudolf Bultmann tentang *demitologisasi*, mendekati simbol dengan kasih sayang, berupaya memulihkan makna tersembunyi di dalamnya. Yang kedua berupaya menghancurkan simbol sebagai representasi realitas palsu, menyingkap topeng, dan menghancurkan ilusi melalui upaya rasional tanpa kompromi untuk mengungkap kebenaran dan menyingkap kepalsuan (*demystification*). Ini adalah "hermeneutika keraguan" (*hermeneutics of suspicion*), yang diwakili oleh tiga tokoh besar: Karl Marx, Friedrich Nietzsche, dan Sigmund Freud. Ketiganya menafsirkan realitas permukaan sebagai kebohongan, menawarkan sistem pemikiran untuk meruntuhkannya. Mereka menentang doktrin secara keras, memandang pemikiran sejati sebagai latihan dalam keraguan dan keraguan, merusak kepercayaan diri individu yang salah terhadap realitas, keyakinan, dan motif mereka, serta menyerukan transformasi perspektif dan sistem baru untuk menafsirkan konten permukaan dunia kita—yaitu, hermeneutika baru.

Akibat pertentangan pendekatan ini terhadap penafsiran simbol, Ricoeur berpendapat bahwa tidak ada hukum universal untuk interpretasi. Kita hanya memiliki teori-teori yang saling bertentangan dan terpisah mengenai aturan penafsiran. Sementara kelompok pertama (*demitologisasi*) memperlakukan simbol atau teks sebagai jendela menuju realitas suci, kelompok kedua (*demystification*) memperlakukan simbol (misalnya, teks Injil) sebagai realitas palsu yang harus dihancurkan.

Pendekatan Ricoeur sendiri terhadap Freud adalah latihan luar biasa dalam jenis penafsiran pertama (*demitologisasi* untuk mencapai makna sejati). Ia "memulihkan" atau "mengembalikan" makna Freud ke momen saat ini, berupaya menggabungkan rasionalitas keraguan dengan iman pada penafsiran restoratif, menyatukannya dalam filsafat reflektif yang tidak mundur ke abstraksi murni atau merosot menjadi latihan sederhana dalam keraguan. Filsafat ini menerima tantangan hermeneutis dalam mitos dan simbol, mewujudkan, melalui refleksi, realitas yang tersembunyi di balik bahasa, simbol, dan mitos. Filsafat saat ini pada dasarnya berfokus pada bahasa, sehingga, dalam arti tertentu, bersifat hermeneutis. Tantangan sejati adalah menjadikannya hermeneutika yang kreatif dan inovatif[[1]].

1 *Hermeneutics*, hlm. 33-45.

BAB 4
CHLADENIUS
HERMENEUTIKA PADA ERA PENCERAHAN

ABAD PERTENGAHAN

PADA Abad Pertengahan, konsep empat tingkat makna mendominasi penafsiran teks suci:

1. **Makna Harfiah** (*Literal Meaning*): Makna langsung dari teks.
2. **Makna Alegoris** (*Allegorical/Metaphorical Meaning*): Makna simbolis atau kiasan.
3. **Makna Batiniah** (*Anagogic/Spiritual Meaning*): Makna rohaniah yang berkaitan dengan tujuan akhir atau eskatologi.
4. **Makna Moral** (*Tropological/Moral Meaning*): Pelajaran moral yang dapat diambil dari teks.

Sebelum Santo Agustinus, penafsiran teks suci berputar pada tiga prinsip utama:

1. **Harfiah** (*Literal*): Mengikuti makna literal teks.
2. **Moral** (*Moral*): Menarik prinsip-prinsip perilaku dari teks.
3. **Rohaniah** (*Spiritual*): Berkaitan dengan iman dan ketenangan jiwa.

Santo Agustinus memodifikasi ketiga tingkat ini menjadi: makna harfiah, makna moral, makna alegoris, dan makna batiniah (*anagogical*). Ia menggeser konsep nilai rohaniah teks menjadi lebih eskatologis, berfokus pada apa yang diisyaratkan kata-kata, bukan hanya apa yang dinyatakan, serta menambahkan dimensi alegoris.

ERA PENCERAHAN

ERA Pencerahan dikenal sebagai periode dalam pemikiran Eropa yang ditandai oleh kepercayaan baru pada akal, skeptisisme terhadap otoritas tradisional, munculnya ide-ide kebebasan, demokrasi, dan pemisahan kekuasaan, serta penekanan pada metode, eksperimen, optimisme, dan keyakinan pada kemajuan sejarah manusia melalui pendidikan, akal, dan objektivitas ilmiah. Bibit Pencerahan muncul di Inggris pada abad ke-17 melalui karya Francis Bacon dan Thomas Hobbes, serta di Prancis

melalui tulisan Descartes, yang menegaskan kemampuan akal untuk mencapai kebenaran tanpa bantuan fakultas lain. Pencerahan mencapai puncaknya pada abad ke-18, terutama di Prancis dengan para ensiklopedis, di Skotlandia dengan David Hume dan Adam Smith, serta di Jerman dengan Immanuel Kant. Konstitusi Amerika Serikat secara umum dianggap sebagai perwujudan konkret dari ide-ide Pencerahan.

CHLADENIUS

JOHANN Martin Chladenius (1710–1759) adalah representasi terbaik dari pemikiran Pencerahan dalam konteks penafsiran. Ia mengadvokasi pembentukan disiplin penafsiran yang terpisah, berbeda dari filologi dan kritik teks. Pertanyaan utama yang menggerakkannya adalah: **Apakah mungkin merumuskan aturan atau prinsip untuk proses penafsiran?** Jawaban awalnya, yang selaras dengan semangat Pencerahan, adalah: **Ya, dengan mengikuti seperangkat aturan yang tepat, interpretasi yang benar dan lengkap dapat dicapai.**

Bagi Chladenius, hermeneutika adalah seni teknis yang esensial untuk studi yang bergantung pada penafsiran teks, seperti sejarah, puisi, teologi, hukum, dan ilmu kemanusiaan—kecuali filsafat, yang ia pandang sebagai bentuk argumentasi murni atau pengujian kritis ide-ide.

Chladenius benar-benar percaya pada kemungkinan mencapai interpretasi yang sempurna dan akurat. Ia mengusulkan metode untuk memahami teks secara lengkap. Menurutnya, karya lisan atau tulis, kecuali jika dirancang untuk menipu, bertujuan untuk memastikan pembaca atau pendengar memahami teks secara penuh. Sebuah narasi yang diceritakan atau ditulis mengasumsikan bahwa narator akan menggunakan pengetahuan tentang kondisi yang berlaku untuk menyampaikan cerita yang masuk akal. Tujuan ini dapat diperkuat oleh sifat deskripsi itu sendiri dan oleh akal sehat (*common sense*). Jika kita dapat memperoleh gambaran tentang kondisi dari narasi yang memungkinkan kita membuat keputusan yang tepat, maka kita telah memahami narasi tersebut secara penuh.

Ini berarti bahwa seseorang harus mempertimbangkan:

- **Kondisi yang berlaku** (*prevailing circumstances*).
- **Tujuan atau niat teks** (*purpose or intention*).
- **Akal sehat** (*common sense*).

Memahami kondisi yang berlaku berarti memahami fakta-fakta terkait topik. Chladenius memberikan contoh seorang komandan militer yang menerima pesan peringatan tentang kemungkinan serangan terhadap bentengnya. Komandan tersebut harus tahu bahwa pengirim peringatan dapat dipercaya—pengetahuan ini adalah bagian dari kondisi yang berlaku. Ia juga harus memastikan bahwa pesan tersebut benar-benar bermaksud memperingatkan, bukan sesuatu yang lain, meskipun ditulis dengan cara yang samar. Jika komandan membuat keputusan berdasarkan peringatan ini, ia telah memahaminya secara penuh.

Terkait dengan niat, beberapa teks lebih dari sekadar menyampaikan fakta; mereka menawarkan pelajaran moral atau mengajarkan konsep. Jika kita mempelajari konsep atau pelajaran tersebut, kita telah memahami teks secara penuh. Niat teks jelas bergantung pada niat penulis. Seorang penulis mungkin bertujuan menghibur pembaca. Jika pembaca merasa terhibur, maka itu adalah pemahaman yang lengkap. Oleh karena itu, untuk memahami makna penuh teks, seseorang harus memahami niat penulis. Memahami perintah, misalnya, membutuhkan pemahaman akan kehendak pemberi perintah, yang berbeda dari memahami proposisi itu sendiri. Proposisi harus dipahami sesuai dengan apa yang dimaksudkan oleh pembicara.

Pencerahan dari Linguistik Modern pada Penafsiran Chladenius

1. **Implikatur Percakapan (*Conversational Implicature*)**. Ketika sebuah kalimat diucapkan dalam konteks nyata, kita selalu menafsirkannya berdasarkan konteks dan kondisi saat diucapkan. Kita dipandu oleh psikologi rakyat (*folk psychology*), pemahaman tentang norma percakapan, dan pengetahuan umum tentang dunia yang relevan. Misalnya, jika saya bertanya kepada tamu, "Apakah Anda ingin kopi?" dan tamu menjawab, "Kopi akan membuat saya terjaga," saya akan menafsirkan ini sebagai penolakan. Mengapa? Karena saya mengasumsikan tamu mematuhi norma percakapan yang relevan. Meskipun secara logis ketat jawabannya tidak menyatakan penolakan, secara implikatur percakapan, itu menyiratkan penolakan[1].
2. **Makna Kata/Kalimat vs. Makna Pembicara (*Word/Sentence Meaning vs. Speaker's Meaning*)**. Dalam kondisi ideal, apa yang saya maksud dengan kata yang saya gunakan sama dengan makna kata itu, dan apa yang saya maksud dengan kalimat sama dengan apa yang dikatakan kalimat. Namun, secara prinsip, niat komunikatif saya bisa berbeda dari makna standar elemen linguistik yang saya pilih. Misalnya, jika saya ingin merujuk pada puncak suatu peristiwa dan memilih kata "climacteric" atau "climatic" alih-alih "climax," kata yang saya pilih tidak akan menyampaikan apa yang saya maksud. Atau, saya mungkin berpikir bahwa kalimat "Mary tidak lebih tua dari Harry" berarti mereka seusia. Perbedaan antara niat pembicara dan makna kata/kalimat dapat menyebabkan salah paham. Namun, kebanyakan orang dapat menangkap apa yang dimaksud pembicara menggunakan psikologi rakyat dan petunjuk kontekstual, meskipun berbeda dari apa yang diucapkan[2].

PENTINGNYA AKAL SEHAT DALAM PENAFSIRAN

CHLADENIUS menegaskan bahwa akal sehat memainkan peran penting dalam pemahaman. Seseorang memahami ucapan atau tulisan secara penuh jika mempertimbangkan semua ide yang dapat dibangkitkan oleh kata-kata sesuai dengan penilaian hati dan akal. Ini tidak berarti semua ide yang mungkin, tetapi ide-ide yang

1 Earle, W.J., *Introduction to Philosophy*, McGraw-Hill, Inc., 1992, hlm. 165.
2 Ibid., hlm. 168.

sesuai dengan akal sehat, dengan mempertimbangkan pengetahuan tentang kondisi yang berlaku.

Yang penting bukanlah konten psikologis, melainkan tujuan teks dan aturan komposisi yang ditentukan oleh tujuan tersebut. Memahami niat penulis bukan melalui kondisi psikologisnya, tetapi melalui pemahaman teks itu sendiri dan bagaimana orang menggunakan teks secara wajar. Kita menafsirkan dan berkomunikasi berdasarkan seperangkat aturan yang masuk akal.

Namun, muncul masalah: bahkan dengan niat terbaik, kata-kata kadang-kadang menyimpang dari maksud pembicara, dan ekspresi bisa meleset dari tujuan. Hal ini menyebabkan hilangnya pemahaman yang benar dan terputusnya komunikasi. Chladenius menyatakan bahwa seseorang tidak dapat mengantisipasi segalanya, sehingga kata-kata, ucapan, atau tulisannya mungkin menyampaikan sesuatu yang tidak dimaksudkan. Untuk memahami tulisan ini, kita mungkin memikirkan sesuatu yang tidak pernah terlintas di benak penulis.

Penulis juga mungkin gagal menuangkan idenya secara tepat dalam kata-kata yang sesuai. Hal ini memberi kita hak untuk mempertimbangkan niat penulis, bukan hanya teks itu sendiri. Menurut Chladenius, sebuah karya lisan atau tulis dipahami sepenuhnya jika dirancang sehingga kita dapat memahami niat dan tujuan penulis sesuai dengan aturan psikologis. Jika kita tidak dapat memahami semua yang dimaksudkan penulis, teks menjadi tidak sepenuhnya dipahami, dan karya atau ucapan orang akan mengandung elemen yang sulit dipahami. Aturan psikologis yang dimaksud Chladenius adalah “penilaian hati dan akal” yang terkait dengan akal sehat.

Dari sini, Chladenius tidak memandang penafsiran sebagai proses induktif, melainkan lebih mendekati deduktif—yaitu, menarik sesuatu dari teks menggunakan seperangkat aturan. Contohnya:

- Jika penulis menggunakan kata *x*,
- Dan dalam konteks tertentu *x* merujuk pada *y*,
- Maka penulis bermaksud *y*.

Namun, ada margin ketidakpastian. Jika teks begitu ambigu sehingga memiliki banyak makna, pemahaman penuh menjadi tidak mungkin. Dalam kasus ini, penafsir harus menggunakan aturan khusus untuk “penafsiran yuridis,” serupa dengan penafsiran di pengadilan, di mana hakim harus menafsirkan materi yang ambigu, kontradiktif, atau tidak jelas.

ASPEK PEDAGOGIS PENAFSIRAN

HERMENEUTIKA Chladenius memiliki dimensi pedagogis yang mendasar. Menafsirkan berarti mengajarkan seseorang konsep-konsep yang diperlukan untuk memahami karya lisan atau tulis. Sifat pedagogis ini terlihat dalam seruan Chladenius agar penafsiran teks disesuaikan dengan audiens. Dengan demikian, penafsiran baginya terkait erat dengan seni berbicara dan ilmu pendidikan.

Dalam situasi normal, di mana teks tidak ambigu dan penafsir memiliki semua kunci untuk memahaminya, penafsiran menjadi bentuk "pendidikan" atau "pengajaran"—yaitu, mengajarkan pembaca atau pendengar konsep-konsep tertentu yang diperlukan untuk pemahaman penuh. Penafsir harus mempertimbangkan tingkat wawasan audiens dan keterbatasan pengetahuan mereka saat memilih cara penyampaian yang tepat. Karena tingkat wawasan dan pengetahuan bervariasi sebanyak jumlah pembaca atau pendengar, ada pula interpretasi yang benar sebanyak jumlah audiens. Intinya, setiap individu memerlukan penafsiran khusus, dan penafsiran sama terkait dengan penerima seperti halnya dengan penafsir.

SUDUT PANDANG (*POINT OF VIEW*)

INI membawa kita pada salah satu kontribusi terpenting Chladenius: konsep **sudut pandang** atau **perspektif**. Setiap orang memahami peristiwa dunia secara berbeda. Jika banyak orang diminta mendeskripsikan suatu peristiwa, masing-masing akan fokus pada aspek tertentu, meskipun mereka memahami situasi dengan benar. Perbedaan ini disebabkan oleh:

1. **Posisi fisik**: Lokasi dan posisi tubuh seseorang berbeda.
2. **Asosiasi individu**: Hubungan yang berbeda dengan topik.
3. **Seleksi perhatian**: Perbedaan dalam memilih apa yang diperhatikan, yang dipengaruhi oleh tujuan individu saat memahami.

Tujuan yang kita miliki mengarahkan perhatian kita pada hal-hal yang relevan dan mengabaikan yang tidak relevan. Sikap intelektual dan ideologis juga memengaruhi cara kita mendengarkan dan memahami, mengarahkan perhatian ke arah tertentu dan mengalihkannya dari yang lain[1].

Chladenius memberikan contoh medan perang untuk mengilustrasikan bagaimana sudut pandang memengaruhi penafsiran. Jika pengamat ditempatkan di berbagai posisi di sekitar medan perang besar, masing-masing akan memberikan deskripsi yang berbeda—yaitu, penafsiran yang berbeda—tentang apa yang terjadi. Pertanyaan penting adalah: **Bagaimana menilai dan memilih di antara berbagai perspektif ini?** Jawaban Chladenius adalah: **Dengan menggunakan akal.** Karena ada kebenaran pasti tentang apa yang terjadi di medan perang, meskipun dilihat dari sudut yang berbeda, perspektif ini harus konsisten dengan peristiwa aktual. Konsistensi ini harus dibentuk dan diterapkan oleh akal, memungkinkan penilaian antara sudut pandang yang berbeda.

1 Jerome Stolnitz, *Kritik Seni: Studi Estetika dan Filsafat*, terjemahan Fuad Zakaria, Badan Penerbit Mesir Umum, edisi kedua, 1981, hlm. 41–44.

BAB 5
SCHLEIERMACHER

LATAR BELAKANG SCHLEIERMACHER

FRIEDRICH Schleiermacher (1768–1834) adalah teolog dan filsuf idealis Jerman. Ia mendirikan Universitas Berlin bersama Humboldt antara 1798–1810 dan mengajar di sana hingga wafatnya. Meskipun kurang dikenal dalam sejarah filsafat konvensional karena fokusnya pada teologi dan publikasi filosofis yang terbatas, Schleiermacher aktif mengajar berbagai cabang filsafat, termasuk filsafat Yunani, sejarah filsafat, etika, estetika, hermeneutika, filsafat politik, dan pendidikan. Ia dianggap sebagai pendiri hermeneutika umum, bapak studi teologi dan agama modern, serta penerjemah utama karya Plato ke dalam bahasa Jerman[[1]].

HERMENEUTIKA SEBAGAI SENI PEMAHAMAN

DALAM pembukaan kuliahnya tentang hermeneutika, Schleiermacher menyatakan: "Hermeneutika sebagai seni pemahaman belum ada sebagai disiplin umum; yang ada hanyalah berbagai cabang hermeneutika yang terpisah." Dengan pernyataan ini, ia mengumumkan tujuannya: mendirikan hermeneutika umum sebagai seni pemahaman.

Schleiermacher menegaskan bahwa seni ini bersifat tunggal, terlepas dari apakah teks bersifat legislatif, religius, atau sastra. Meskipun ada perbedaan antara jenis teks yang memerlukan alat teoretis khusus, ada kesatuan mendasar: semua teks merupakan ekspresi linguistik. Oleh karena itu, tata bahasa diperlukan untuk mengungkap makna. Ide umum berinteraksi dengan struktur linguistik untuk membentuk makna, apa pun jenis teksnya. Jika prinsip-prinsip pemahaman linguistik dapat dirumuskan, prinsip-prinsip ini akan membentuk hermeneutika umum, yang menjadi dasar dan inti semua hermeneutika khusus.

Namun, menurut Schleiermacher, hermeneutika umum belum ada. Yang ada hanyalah cabang-cabang hermeneutika yang berbeda, seperti filologi, teologi, dan hukum. Bahkan dalam hermeneutika filologis, tidak ada koherensi metodologis, hanya kumpulan

---

1 *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 1996, hlm. 716.

aturan praktis untuk menangani masalah linguistik dan historis teks kuno Ibrani, Yunani, dan Latin. Yang hilang adalah pendekatan terhadap tindakan dasar berpikir—yaitu, pemahaman—yang dilakukan oleh manusia hidup yang merasa dan berintuisi.

Dalam setiap dialog, merumuskan dan menyampaikan ucapan adalah satu hal, sedangkan menerima dan memahaminya adalah hal lain yang berbeda. Hermeneutika, bagi Schleiermacher, hanya berfokus pada yang terakhir: proses pemahaman. Singkatnya, hermeneutika adalah seni pemahaman. Ia memulai dengan pertanyaan umum: Bagaimana tepatnya sebuah ucapan, baik lisan maupun tulis, dipahami? Pemahaman adalah hubungan dialogis yang melibatkan dua pihak: pembicara, yang membentuk kalimat untuk menyampaikan makna, dan pendengar, yang menerima rangkaian kata-kata dan, melalui proses batin yang misterius, menangkap maknanya. Proses iluminatif ini adalah penafsiran, ranah sejati hermeneutika—seni mendengarkan.

PEMAHAMAN SEBAGAI PENGALAMAN ULANG

BAGI Schleiermacher, pemahaman adalah proses mengalami kembali proses mental penulis teks, kebalikan dari komposisi. Pemahaman dimulai dari ekspresi yang tetap dan lengkap, lalu kembali ke kehidupan mental yang melahirkannya. Pembicara atau penulis membangun kalimat, dan pendengar harus menembus struktur kalimat dan ide. Penafsiran terdiri dari dua momen yang saling berinteraksi: **momen linguistik** dan **momen psikologis** (yang mencakup kehidupan batin penulis secara luas). Prinsip yang mendasari rekonstruksi ini, baik linguistik maupun psikologis, adalah **lingkaran hermeneutis** (*hermeneutical circle*).

Pemahaman bersifat **referensial**—kita memahami sesuatu dengan membandingkannya dengan yang sudah dikenal. Apa yang dipahami membentuk unit-unit terorganisir atau lingkaran yang terdiri dari bagian-bagian. Lingkaran sebagai keseluruhan menentukan setiap bagian, dan sebaliknya, bagian-bagian membentuk dan menentukan lingkaran secara keseluruhan. Misalnya, kalimat adalah unit keseluruhan; kita memahami makna kata dalam kalimat dengan merujuk pada keseluruhan kalimat, dan makna kalimat bergantung pada makna kata-katanya. Hubungan timbal balik ini meluas ke konsep mental: setiap konsep memperoleh makna dari konteks atau cakrawala tempatnya berada, tetapi cakrawala itu sendiri terbentuk dari elemen-elemen yang diberi makna. Dalam interaksi dialektis antara keseluruhan dan bagian, masing-masing memberi makna pada yang lain. Pemahaman adalah proses sirkular, dan makna hanya muncul dalam "lingkaran" ini, yang disebut lingkaran hermeneutis.

PARADOKS LINGKARAN HERMENEUTIS

KONSEP lingkaran hermeneutis mengandung paradoks logis: jika kita harus memahami keseluruhan untuk memahami bagian, kita tidak akan pernah memahami apa pun, karena bagian juga menentukan keseluruhan. Bagaimana kita bisa memulai

dari keseluruhan yang belum terdefinisi? Jika dipikirkan secara linier, konsep ini tampak mustahil. Namun, logika linier gagal menjelaskan pemahaman. Faktanya, ada "lompatan" ke dalam lingkaran hermeneutis, di mana keseluruhan dan bagian dipahami bersamaan. Pemahaman bersifat referensial sekaligus intuitif. Agar lingkaran hermeneutis berfungsi, elemen intuitif diperlukan.

Pemikir sejak lama menyadari ketergantungan timbal balik antara keseluruhan dan bagian dalam pemahaman serta paradoks yang ditimbulkannya. Rasionalis berpendapat bahwa pengetahuan bawaan diperlukan agar pengetahuan mungkin terjadi, karena manusia perlu mengetahui sesuatu untuk mempelajari yang lain; memulai dari nol dan belajar semuanya dari pengalaman tidak masuk akal. Noam Chomsky mendukung gagasan ini dalam linguistik[[1]]. Paradoks pembelajaran (*learning paradox*) menyatakan bahwa jika kita tidak tahu apa-apa, kita tidak bisa mulai belajar, karena kita tidak tahu cukup untuk tahu bagaimana memulai. Dalam dialog *Meno* karya Plato, solusi yang diusulkan adalah *anamnesis*—pembelajaran sebagai pengingatan kembali pengetahuan dari kehidupan sebelumnya. Socrates menunjukkan ini dengan mengajukan pertanyaan kepada seorang budak tak terpelajar, yang berhasil memahami cara membuat persegi dengan luas dua kali lipat melalui metode Sokratik. Gagasan ini muncul dalam filsafat bahasa modern, yang memandang bayi sebagai "linguist kecil" yang menerjemahkan bahasa lingkungannya ke dalam medium bawaan yang kaya secara konseptual.

Meskipun teori Platonis ini sulit diterima secara harfiah, teori ini dapat ditafsirkan secara metaforis: memahami kebenaran baru mengharuskan kita menyusun kembali apa yang sudah kita ketahui dalam konteks yang lebih luas.

LINGKARAN HERMENEUTIS DAN PEMAHAMAN BERSAMA

LINGKARAN hermeneutis menunjuk pada ranah pemahaman bersama. Karena komunikasi adalah hubungan dialogis, ia mengasumsikan makna bersama antara pembicara dan pendengar sejak awal. Ini menimbulkan paradoks lain: apa yang perlu dipahami harus sudah dikenal! Namun, bukankah ini benar? Berbicara tentang cinta kepada seseorang yang belum pernah mengenal cinta, atau tentang kegembiraan pengetahuan kepada mereka yang menolaknya, adalah sia-sia. Seseorang harus memiliki pengetahuan awal tentang subjek yang dipelajari dan pengetahuan prasyarat minimum untuk melompat ke dalam lingkaran hermeneutis. Contohnya, karya besar seperti Kierkegaard, Nietzsche, atau Heidegger sering tampak samar pada pembacaan pertama karena memahami karya mereka memerlukan pemahaman umum tentang pemikiran penulis. Tanpa itu, pernyataan spesifik atau karya keseluruhan sulit dipahami. Namun, pembaca kadang menemukan frasa tunggal yang tiba-tiba menerangi segalanya, seperti kilatan yang mengungkap "keseluruhan" yang dibicarakan penulis.

Lingkaran hermeneutis tidak hanya beroperasi pada tingkat linguistik, tetapi juga pada tingkat isi atau gagasan. Pembicara dan pendengar harus bertemu pada

1 Earle, W.J., *Introduction to Philosophy*, hlm. 55.

level yang sama, berbagi bahasa dan subjek pembicaraan. Prinsip pengetahuan sebelumnya berlaku pada kedua tingkat: medium bahasa dan isi pembicaraan, dalam setiap tindakan pemahaman.

PENAFSIRAN LINGUISTIK DAN PSIKOLOGIS

DALAM pemikiran Schleiermacher yang lebih akhir, ia semakin memisahkan ranah bahasa dan ranah pemikiran. Bahasa ditangani oleh **penafsiran linguistik**, sedangkan pemikiran awalnya disebut ranah teknis, lalu ranah **psikologis**. Penafsiran linguistik menentukan makna berdasarkan hukum objektif dan umum, sedangkan penafsiran psikologis berfokus pada aspek subjektif dan individual. Schleiermacher menyatakan: "Seperti halnya setiap ucapan memiliki hubungan ganda dengan bahasa secara keseluruhan dan pemikiran pembicara, demikian pula setiap pemahaman memiliki dua momen: memahami ucapan sebagai sesuatu yang berasal dari bahasa, dan sebagai 'fakta' dalam pemikiran pembicara." Momen linguistik adalah prosedur negatif dan umum yang memberi batasan dan struktur bagi pemikiran. Penafsiran psikologis menargetkan keunikan dan kejeniusan penulis, membutuhkan empati dengan penulis, tidak memberi batasan, dan merupakan aspek positif dari penafsiran.

Kedua aspek penafsiran ini penting dan saling berinteraksi. Penggunaan bahasa individu mengubah bahasa itu sendiri, tetapi penulis juga harus meninggalkan cap individunya pada bahasa yang ada. Penafsir memahami keunikan penulis melalui referensi ke yang umum, tetapi juga secara langsung dan intuitif. Seperti lingkaran hermeneutis yang mencakup bagian dan keseluruhan, penafsiran linguistik dan psikologis membentuk kesatuan yang mencakup yang khusus dan umum. Penafsiran linguistik menjelaskan karya dalam hubungannya dengan bahasa—struktur frasa, interaksi bagian, dan hubungannya dengan karya lain dalam genre yang sama—berdasarkan prinsip bagian dan keseluruhan. Keunikan penulis dan karya juga harus dilihat dalam konteks kehidupannya dan dibandingkan dengan kehidupan serta karya orang lain. Prinsip interaksi dan iluminasi timbal balik antara bagian dan keseluruhan mendasari kedua aspek penafsiran.

TUJUAN PENAFSIRAN

TUJUAN penafsiran menurut Schleiermacher adalah merekonstruksi pengalaman mental penulis. Ia ingin mengalami kembali apa yang dialami penulis dan tidak memisahkan ucapan dari pembicara. Namun, pengalaman ulang ini bukan analisis psikologis penulis, melainkan pengingat bahwa pemahaman adalah seni merekonstruksi pemikiran orang lain. Tujuannya bukan menentukan motif atau emosi penulis, tetapi merekonstruksi pemikiran itu sendiri melalui penafsiran ucapannya.

Rekonstruksi keunikan penulis tidak dapat dilakukan dengan menganalisis alasan atau motifnya, karena analisis ini terlalu umum. Penafsiran psikologis membutuhkan pendekatan intuitif. Penafsiran linguistik menggunakan metode komparatif, bergerak dari umum ke spesifik, sedangkan penafsiran psikologis menggunakan metode

komparatif dan **divinatoris** (intuitif)—menempatkan diri pada posisi orang lain untuk memahami keunikannya secara langsung, seolah-olah keluar dari diri sendiri dan menjadi penulis. Namun, tujuannya bukan memahami penulis secara psikologis, melainkan menemukan cara terbaik untuk menangkap makna dan maksud teks.

PEMAHAMAN SEBAGAI PEMAHAMAN GAYA

BAHASA adalah elemen kunci dari awal hingga akhir penafsiran. Bahkan intuisi keunikan penulis bergantung pada bahasa dan gaya penulis. Tidak ada pemahaman jiwa penulis tanpa bahasa dan gayanya. Tanpa wawasan linguistik yang menerangi struktur teks dan menembus jiwa penulis melalui gayanya, pemahaman penuh tidak mungkin. Kita mengenal individu melalui gaya, dan pemahaman menyeluruh tentang gaya adalah tujuan akhir hermeneutika.

PENAFSIRAN SEBAGAI ILMU SISTEMATIS

SCHLEIERMACHER berupaya menjadikan pemahaman sebagai ilmu sistematis dengan mengorganisir pengamatan yang tercerai-berai menjadi kesatuan metodologis. Ia percaya pemahaman beroperasi menurut hukum yang dapat ditemukan dan diartikulasikan. Ambisinya bukan hanya merumuskan aturan, seperti dalam penafsiran kuno, tetapi mengungkap hukum-hukum pemahaman dan mengubah studi pemahaman menjadi ilmu metodologis yang memandu ekstraksi makna dari teks.

PERKEMBANGAN PEMIKIRAN SCHLEIERMACHER

SEBELUM 1959, perkembangan pemikiran hermeneutis Schleiermacher kurang diketahui. Heinz Kimmerle kemudian meneliti dokumen-dokumen tak diterbitkan Schleiermacher di perpustakaan Berlin, menyusun tulisan-tulisannya secara kronologis, dan mengungkap transformasi penting dalam pemikirannya[1].

Pada tahap awal, penafsiran Schleiermacher berpusat pada bahasa. Ia mengakui pentingnya memahami penulis, tetapi menegaskan bahwa penulis hanya dapat dipahami melalui bahasa. Dalam penafsiran, kita memulai dan berakhir dengan bahasa; semua yang objektif atau subjektif terletak dalam bahasa. Namun, terjadi perubahan krusial: Schleiermacher meninggalkan gagasan identitas antara pemikiran dan bahasa. Alasannya filosofis: ia ingin menjembatani idealisme transendental dan empirisme ilmiah, melihat perbedaan antara esensi batin ideal dan manifestasi luar. Teks tidak lagi dilihat sebagai representasi langsung proses mental, tetapi sebagai sesuatu yang tunduk pada kebutuhan empirik bahasa. Tugas hermeneutika adalah melampaui bahasa untuk menangkap proses batin, meskipun melalui bahasa itu sendiri. Bahasa tidak lagi identik dengan pemikiran, seperti yang diyakininya sebelumnya. Kimmerle dan Gadamer menganggap ini sebagai kesalahan, karena Schleiermacher

1 Funk, Robert, ed., *History and Hermeneutic*, Journal of Theology and the Church, Vol. IV, New York: Harper, 1967, hlm. 107–21.

meninggalkan pendekatan berbasis bahasa yang produktif demi pandangan metafisis yang keliru[1].

Pada awalnya, Schleiermacher mendekati pandangan modern bahwa pemikiran dan keberadaan manusia ditentukan oleh bahasa, dan pemahaman diri serta dunia dimediasi oleh bahasa. Namun, ia beralih ke pendekatan psikologis, mengubah hermeneutika menjadi seni merekonstruksi proses mental penulis—tugas yang tidak lagi berpusat pada bahasa. Meskipun gaya tetap menjadi kunci kepribadian penulis, gaya kini hanya dianggap sebagai manifestasi empirik dari kepribadian non-linguistik.

PENTINGNYA PROYEK HERMENEUTIKA UMUM SCHLEIERMACHER

TERLEPAS dari kecenderungan psikologis pada pemikirannya yang akhir, kontribusi Schleiermacher menandai titik balik dalam sejarah hermeneutika. Hermeneutika tidak lagi dipandang sebagai disiplin khusus teologi, sastra, atau hukum, tetapi sebagai seni pemahaman—pemahaman setiap ucapan linguistik. Salah satu pernyataan awalnya yang menerangi sifat penafsiran adalah: "Hermeneutika adalah cara anak memahami kata baru: ia dipandu oleh struktur kalimat dan konteks makna, begitu pula hermeneutika umum." Hermeneutika dimulai dari dinamika dialog, bersifat **dialogis**, tetapi sayangnya Schleiermacher tidak mengeksplorasi implikasi kreatif sifat dialogis ini, karena fokusnya pada merumuskan hukum dan koherensi metodologis. Namun, fokus ini mengarahkan hermeneutika ke arah baru: menjadi ilmu[2].

Dilthey melanjutkan jejak Schleiermacher, mengejar "kebenaran objektif" dalam pengetahuan dan menganggap tugas hermeneutika adalah menemukan hukum dan prinsip pemahaman. Asumsi ini mungkin kurang memahami historisitas, karena mengandaikan adanya posisi di luar sejarah untuk menemukan hukum abadi. Namun, menjadikan pemahaman sebagai titik awal hermeneutika adalah kontribusi berharga bagi teori penafsiran. Butuh waktu lama bagi pemikir untuk menyadari bahwa hukum pemahaman yang dilihat Schleiermacher secara ilmiah dapat dipandang secara historis—yaitu, melalui struktur historis pemahaman dan pentingnya **pemahaman sebelumnya** (*pre-understanding*) dalam semua proses pemahaman. Schleiermacher dan pendahulunya telah merujuk pada gagasan ini melalui prinsip lingkaran hermeneutis, tempat semua bentuk pemahaman terjadi.

Elemen penting dalam hermeneutika Schleiermacher adalah pandangannya bahwa pemahaman muncul dari kehidupan dan dari hubungan dengan kehidupan. Pandangan ini menginspirasi Dilthey dan Heidegger. Dilthey bertujuan memahami yang berasal "dari kehidupan itu sendiri." Heidegger, dengan tujuan serupa, mendekatinya secara historis, memandang ide atau konsep penting bukan sebagai kunci proses mental penulis, tetapi sebagai pengalaman yang kita pahami melalui referensi ke cakrawala pengalaman kita sendiri. Memahami tidak harus bersifat psikologis, tetapi

1 Palmer, Richard E., *Hermeneutics*, hlm. 91–94.
2 Ibid., hlm. 94–97.

tidak dapat dipisahkan dari pengalaman kita dan hubungannya dengan pengalaman sebelumnya.

KRITIK TERHADAP SCHLEIERMACHER

KELEMAHAN utama Schleiermacher adalah kecenderungan psikologisnya. Seperti dikatakan Gadamer, ia terlalu fokus pada "misteri orang lain" ketimbang "misteri sejarah," pada psikologi dialog ketimbang historisitas penafsiran, dan pada peran sentral bahasa. Kecenderungan psikologis dan kekeliruan menyamakan pemahaman dengan "empati" atau "rekonstruksi" pikiran penulis membawanya ke jebakan intelektual pada tahap akhir pemikirannya[5].

Meski demikian, Schleiermacher adalah bapak hermeneutika modern. Semua pemikir penafsiran abad ke-19, dari berbagai aliran dan disiplin, berutang padanya. Teori penafsiran umum pada era itu, terutama teori Wilhelm Dilthey, membawa cap Schleiermacher.

BAB 6
DILTHEY

PENDAHULUAN: KODRAT ILMU-ILMU HUMANIORA

ILMU-ILMU humaniora berurusan dengan jejak-jejak karya manusia yang bebas dan memiliki kehendak, di mana hukum kausalitas tidak berlaku mutlak, dan hasilnya ditentukan oleh kepastian determinisme yang bercampur dengan ketidakpastian kebebasan. Manusia adalah makhluk pencipta yang berada di luar realitas dan esensinya, yang membawa kesadaran ke dalam jalinan dunia, menghadirkan nilai ke dalam ciptaan, memberikan makna pada keheningan kosmos, dan menciptakan "ketiadaan" di tengah keberadaan material yang utuh, sebagaimana dikatakan Sartre. Manusia adalah "cacing dalam apel," mengganggu ketenangan keharusan, celah di antara benda-benda, "kerajaan di dalam kerajaan" (*imperium in imperio*, menurut Spinoza). Ilmu tidak mampu memprediksi nasibnya; yang dapat dilakukan hanyalah "memahami" (*understanding*), bukan "menjelaskan" (*explanation*), melalui "penafsiran" (*interpretation*), bukan "prediksi."

KEMUNDURAN HERMENEUTIKA UMUM PASCA-SCHLEIERMACHER

SETELAH kematian Schleiermacher pada 1834, proyek hermeneutika umum meredup. Pemikiran penafsiran mengalami kemunduran, kembali ke batas-batas disiplin khusus seperti filologi, hukum, atau sejarah, alih-alih menjadi hermeneutika umum sebagai seni pemahaman, sebagaimana dicanangkan Schleiermacher.

Namun, pada akhir abad ke-19, Wilhelm Dilthey (1833–1911), filsuf dan sejarawan sastra berbakat, melihat hermeneutika sebagai dasar bagi semua *Geisteswissenschaften* (ilmu-ilmu rohaniah, yaitu studi humaniora dan ilmu sosial). Ini mencakup disiplin yang menafsirkan ekspresi kehidupan batin manusia, baik berupa isyarat, tindakan sejarah, hukum tertulis, karya seni, maupun sastra.

TUJUAN DAN PENDEKATAN DILTHEY

TUJUAN Dilthey adalah merumuskan metode untuk mencapai penafsiran yang "benar secara objektif" atas ekspresi kehidupan batin. Ia menentang keras kecenderungan

ilmu-ilmu humaniora untuk mengadopsi metode ilmu-ilmu alam dan menerapkannya pada studi manusia. Idealisme pun, menurutnya, bukan alternatif yang lebih baik. Terpengaruh oleh Comte, Dilthey berpendapat bahwa pengalaman empiris, bukan spekulasi teoretis, harus menjadi titik awal teori dalam ilmu-ilmu rohaniah. Pengalaman sejarah yang nyata adalah awal dan akhir dari ilmu-ilmu ini. Kehidupan itu sendiri harus menjadi sumber pemikiran dan tujuan pertanyaan kita. "Di balik kehidupan, pemikiran kita tidak bisa melangkah lebih jauh."

Ada nuansa romantisme[1] dalam penekanan Dilthey pada kembalinya ke kehidupan itu sendiri. Tidak mengherankan, ia menerbitkan studi tentang Novalis, Goethe, dan Schleiermacher, tenggelam dalam warisan romantisme. Baginya, positivisme dan realisme gagal menangkap pengalaman hidup dalam kepenuhan, kelangsungan, dan keragamannya. Dalam pemikiran Dilthey, terasa ketegangan khas abad ke-19: hasrat romantisme akan kelangsungan dan totalitas, bahkan ketika mencari data yang "benar secara objektif." Akalnya yang tekun berjuang melawan historisisme dan psikologisme, melampaui keduanya. Pemahamannya tentang sejarah lebih dalam dibandingkan sekolah historis Jerman, dan ia mengatasi kecenderungan psikologis Schleiermacher dalam penafsiran. Dilthey memadukan dua arus filsafat besar yang sebelumnya tidak bertemu: positivisme dan realisme Inggris-Prancis serta idealisme Jerman dan filsafat kehidupan, menciptakan dasar epistemologis untuk ilmu-ilmu rohaniah sebagai titik temu dua pendekatan metodologis yang bertentangan dalam studi manusia[2].

PENCARIAN DASAR METODOLOGIS UNTUK ILMU-ILMU ROHANIAH

PROYEK Dilthey adalah merumuskan metode yang sesuai untuk ilmu-ilmu yang memahami ekspresi manusia, baik sosial maupun seni. Ia menyadari ketidakmampuan perspektif reduksionis dan mekanis ilmu-ilmu alam untuk menangkap fenomena manusia secara menyeluruh. Oleh karena itu, ia memandang tugas ini sebagai masalah epistemologis, yang membutuhkan pendalaman kesadaran sejarah dan pemahaman ekspresi yang berasal dari "kehidupan itu sendiri." Dengan memahami ketiga faktor ini, perbedaan antara metode ilmu-ilmu rohaniah dan ilmu-ilmu alam menjadi jelas.

Dilthey menolak pandangan metafisik dalam menjelaskan pemahaman fenomena buatan manusia. Baginya, masalahnya adalah: jenis pemahaman apa yang cocok untuk menafsirkan fenomena manusia? Ini adalah masalah epistemologis, bukan metafisik.

Sebagai kelanjutan dari idealisme kritis Kant, meskipun bukan neo-Kantian melainkan filsuf kehidupan, Dilthey menulis *Critique of Historical Reason* untuk meletakkan dasar epistemologis bagi studi humaniora, sebagaimana Kant menulis *Critique of Pure Reason* untuk ilmu-ilmu alam. Dilthey tidak mempertanyakan kategori

1 Istilah "hermeneutika romantisme" biasa digunakan untuk penafsiran Dilthey, Schleiermacher, dan pengikut mereka.

2 Palmer, Richard E., *Hermeneutics*, hlm. 98–99.

Kantian untuk ilmu-ilmu alam, tetapi menganggap kerangka Kant, seperti ruang, waktu, dan bilangan, tidak memadai untuk memahami kehidupan batin manusia. Kategori kesadaran juga tidak cukup untuk menangkap sifat sejarah batin subjek manusia. Dilthey menyatakan, "Ini soal mengembangkan pendekatan kritis Kantian, tetapi dalam kategori 'penafsiran diri' (*self-interpretation*), bukan teori pengetahuan. Ini adalah kritik terhadap akal sejarah, bukan akal murni."

Menurut Dilthey, "Bukan melalui introspeksi, tetapi melalui sejarah, kita memahami diri kita." Masalah memahami manusia adalah mengembalikan kesadaran akan historisitas keberadaan kita, yang hilang dalam kategori statis ilmu. Kita mengalami kehidupan bukan dalam kategori kausal-mekanis, tetapi dalam momen-momen kompleks "makna," dari pengalaman langsung kehidupan secara keseluruhan dan pemahaman penuh kasih terhadap hal-hal spesifik. Unit-unit makna ini membutuhkan konteks yang mencakup masa lalu dan cakrawala harapan masa depan; mereka bersifat temporal, terbatas, dan hanya dapat dipahami secara historis.

Perhatian Dilthey pada teori ilmu-ilmu humaniora harus dilihat dalam konteks "filsafat kehidupan." Filsafat ini terkait erat dengan Nietzsche, Dilthey, dan Bergson pada akhir abad ke-19, dengan akar pada abad ke-18 sebagai protes terhadap formalisme dan rasionalisme murni yang mengabaikan individu sebagai keseluruhan—manusia hidup yang merasa dan berkehendak. Pemikir seperti Rousseau, Jacobi, Herder, Fichte, dan Schelling menjadi pelopor filsafat kehidupan, berupaya memahami keberadaan manusia dalam kepenuhan pengalamannya. Kata "kehidupan" menjadi seruan protes terhadap kekakuan tradisi intelektual. Bagi Friedrich Schlegel, filsafat kehidupan adalah kehadiran hidup kesadaran manusia, berlawanan dengan abstraksi skolastik. Bagi Fichte, dasar filsafatnya adalah kontradiksi antara ketetapan keberadaan dan aliran kehidupan yang deras.

Filsafat kehidupan juga terlihat pada William James, Marx, Dewey, Schiller, dan Ortega y Gasset, yang menolak abstraksi, mekanisme, dan formalisme peradaban teknologi demi kepenuhan pengalaman hidup. Kekuatan "akal" dan "keberadaan" menantang kekakuan dan kematian, dengan *Leben* (kehidupan) sebagai sumber tak habis untuk kreativitas dan makna.

Bagi Dilthey, kecenderungan ini tampil sebagai penolakan terhadap pemikiran berorientasi kausalitas dan naturalisme ketika digunakan untuk memahami kehidupan batin dan pengalaman manusia. Dinamika kehidupan batin manusia adalah campuran pengetahuan, perasaan, dan kehendak, yang tidak dapat disubordinasikan pada standar kausalitas atau pemikiran kuantitatif mekanis. Mengimpor kategori dari *Critique of Pure Reason* untuk memahami manusia berarti memaksakan kategori abstrak yang statis, tak temporal, dan bertentangan dengan kehidupan. Subjek ilmu-ilmu humaniora adalah kehidupan manusia, dan pemahaman kehidupan harus didasarkan pada kategori yang berasal dari kehidupan itu sendiri, bukan dari luar. Pemahaman kehidupan harus berasal dari pengalaman kehidupan.

Dilthey mengkritik "subjek pengenal" Locke, Hume, dan Kant karena tidak

memiliki "darah nyata." Mereka membatasi pengetahuan pada fakultas persepsi, terpisah dari perasaan dan kehendak, dan sering membahas persepsi seolah-olah dapat diisolasi dari konteks sejarah kehidupan batin manusia. Padahal, kita memahami berdasarkan masa lalu, kini, dan masa depan, dipengaruhi oleh perasaan, tuntutan, dan kewajiban moral. Kembalinya ke pengalaman hidup dan unit-unit makna dalam pengalaman ini adalah keharusan.

Kembalinya ke kehidupan bagi Dilthey bukan kembalinya ke dasar mistis atau energi psikis, tetapi memandang kehidupan sebagai "makna." Kehidupan adalah "pengalaman manusia yang dikenal dari dalam," dan "pemikiran tidak bisa melampaui kehidupan." Kategori kehidupan berasal dari pengalaman hidup, bukan realitas transenden. Hegel pernah menyatakan niat untuk memahami kehidupan dari kehidupan itu sendiri, dan Dilthey menempatkan maksud ini dalam konteks non-metafisik, fenomenologis, bukan realistis maupun idealistis. Seperti Hegel, ia memandang kehidupan sebagai realitas "historis," tetapi sejarah bukan tujuan absolut atau manifestasi roh mutlak, melainkan ekspresi kehidupan yang relatif, beragam, dan bermakna dalam pengalaman manusia, bukan "absolut"[4].

ILMU-ILMU HUMANIORA VS. ILMU-ILMU ALAM

APA implikasi pendekatan ini untuk metode studi manusia? Dilthey menegaskan bahwa ilmu-ilmu rohaniah (*Geisteswissenschaften*) harus merumuskan model baru untuk menafsirkan fenomena manusia, yang berasal dari sifat pengalaman hidup dan didasarkan pada kategori "makna" (*meaning*), bukan "kekuatan" (*power*), serta sejarah, bukan matematika. Ia melihat perbedaan mendasar antara ilmu-ilmu humaniora dan ilmu-ilmu alam.

Ilmu-ilmu humaniora menangani fakta dan fenomena yang tidak terpisah dari manusia, hanya bermakna sejauh menerangi proses batin manusia—pengalaman batinnya. Metode untuk objek alam hanya memadai untuk fenomena manusia sebagai objek alam. Namun, ilmu-ilmu humaniora memiliki keunggulan: kemampuan memahami pengalaman batin orang lain melalui proses mental yang misterius dan tersembunyi. Dilthey menyatakan: "Karena transferensi nyata dapat terjadi (ketika manusia memahami manusia), dan karena kesamaan pemikiran dan universalitasnya dapat membentuk dunia sosial-historis, peristiwa dan proses batin manusia dapat dibedakan dari yang ada pada hewan. Berkat transferensi nyata melalui objek yang mewujudkan pengalaman batin, manusia dapat mencapai pemahaman yang mendalam, yang tidak mungkin untuk objek lain." Transferensi ini bergantung pada kesamaan antara pengalaman mental kita dan orang lain, memungkinkan kita menemukan kedalaman pengalaman kita dalam orang lain dan menemukan dunia batin yang lebih kaya melalui pertemuan tersebut.

Dilthey mengadopsi ajaran Giambattista Vico, pemikir Neapolitan, tentang studi sifat manusia sebagai fenomena kontingen dan historis. Vico menentang perspektif ilmu Descartes dan mendukung ilmu sejarah yang berbeda. Dalam *The New Science*,

Vico menegaskan keunikan sifat dan sejarah manusia, menolak penerapan model ilmu alam pada manusia, dan menyatakan bahwa studi ilmiah sifat manusia harus didasarkan pada interaksi dan pemahaman manusiawi murni.

Vico melihat jurang antara yang manusiawi dan yang alami, antara ciptaan manusia dan yang diberikan oleh alam. Manusia tidak hanya menciptakan karya seni dan hukum, tetapi juga sejarah. Perbedaan mendasar dengan Descartes dan pengikutnya, yang menginginkan ilmu terpadu berdasarkan ilmu alam, adalah bahwa produk karya manusia (seni, hukum, sejarah) dapat dipahami lebih baik karena diciptakan manusia, sedangkan dunia alam bersifat "lain" dan tidak dapat diketahui secara mutlak. Mempelajari manusia sebagai entitas alam, seperti sungai atau batu, adalah kesalahan mendasar. Sebagai pengamat diri sendiri, manusia memiliki keistimewaan melihat dari dalam. Mengabaikan ini demi ilmu universal adalah kebodohan yang disengaja.

Vico berpendapat bahwa sifat manusia hanya dapat dipahami melalui analisis historis bahasa, mitos, dan ritual, percaya bahwa ilmunya dapat menghasilkan prinsip universal tentang sifat manusia, karena masyarakat yang terisolasi pun menghadapi masalah eksistensial yang sama[[1]].

Mengikuti Vico dan Schleiermacher, Dilthey melihat transferensi sebagai rekonstruksi atau pengalaman ulang dunia pengalaman batin orang lain. Namun, fokusnya bukan pada individu, melainkan pada dunia itu sendiri—dunia "sosial-historis," dunia perintah moral batin, emosi bersama, respons, dan pengalaman estetis bersama. Kita dapat menembus dunia batin manusia ini bukan melalui introspeksi, tetapi melalui penafsiran—memahami ekspresi kehidupan, membaca jejak manusia pada fenomena, dan memecahkan kodenya.

Perbedaan antara ilmu-ilmu humaniora dan ilmu-ilmu alam tidak terletak pada jenis objek atau persepsi yang berbeda, tetapi pada konteks pemahaman objek. Ilmu-ilmu humaniora kadang menggunakan fakta yang sama dengan ilmu-ilmu alam, tetapi dalam konteks hubungan yang berbeda, yang melibatkan atau merujuk pada pengalaman batin. Referensi pada pengalaman manusia atau kehidupan batin adalah yang absen dalam ilmu-ilmu alam, tetapi esensial dalam ilmu-ilmu humaniora. Dilthey menyatakan: "Perbedaan antara ilmu-ilmu alam dan humaniora tidak ditentukan oleh metode pengetahuan tertentu, tetapi oleh konten. Objek atau fakta yang sama dapat memiliki sistem hubungan yang berbeda, dan ilmu-ilmu humaniora harus menangani objek atau fakta dalam terang kategori non-ilmiah yang berasal dari kehidupan itu sendiri." Misalnya, sebuah objek dapat ditafsirkan secara kausal (ilmiah) atau berdasarkan apa yang diungkapkannya tentang kehidupan batin manusia, yaitu dunia sosial-historis, yang merupakan materi dan manifestasi pengalaman batin. Ilmu-ilmu alam tidak dapat menggunakan fakta mental dan tetap menjadi ilmu alam, tetapi ilmu-ilmu humaniora dapat menggunakan fakta fisik, dengan fokus pada hubungan dengan

1 Kol, Michael, *Ilmu Psikologi Komparatif: Masa Lalu dan Masa Depan*, terjemahan Kamal Shahin dan Adel Mustafa, Dar al-Nahda al-Arabiya, Beirut, edisi pertama, 2002, hlm. 15–58.

manusia yang merasa dan berkehendak, hanya mempertimbangkan fakta fisik sejauh memengaruhi perilaku atau mendukung tujuan manusia.

Kata kunci dalam ilmu-ilmu humaniora, menurut Dilthey, adalah **pemahaman** (*understanding*). Jika **penjelasan** (*explanation*) adalah tujuan ilmu, maka pendekatan yang tepat untuk fenomena yang mencakup batin dan lahir adalah **pemahaman**. Jika tugas ilmu adalah menjelaskan alam, tugas ilmu-ilmu humaniora adalah memahami ekspresi kehidupan. Pemahaman dapat menangkap entitas individual, sedangkan ilmu selalu memandang individu sebagai sarana untuk mencapai yang umum atau pola (*type*). Dalam seni, kita menghargai yang spesifik untuk dirinya sendiri, berlama-lama dengan cinta dalam memahami fenomena dalam keunikannya. Gairah untuk kehidupan batin individu ini bertentangan dengan sikap dan prosedur ilmu-ilmu alam. Ilmu-ilmu humaniora, menurut Dilthey, harus merumuskan metode pemahaman yang melampaui objektivitas reduksionis ilmu, kembali ke kepenuhan "kehidupan," kepenuhan pengalaman manusia.

KRITIK TERHADAP PEMISAHAN DILTHEY

BISAKAH pemisahan tegas antara ilmu-ilmu humaniora dan ilmu-ilmu alam dibenarkan? Sebagian besar pemikir, termasuk pendukung Dilthey, berpendapat sebaliknya. Georg Misch menyadari bahwa sintesis produktif antara kedua metode mungkin dan diinginkan. Paul Ricoeur dengan tepat mencatat bahwa meskipun pemisahan ini berguna secara teoretis, sama pentingnya mengakui bahwa pemahaman tidak terbatas pada ilmu-ilmu humaniora, dan penjelasan kausal tidak terbatas pada ilmu-ilmu alam. Keduanya bekerja bersama dalam berbagai tingkat dalam setiap tindakan pengetahuan sejati. Ironisnya, dari perspektif kita sekarang, kita dapat melihat sejauh mana konsep ilmiah dan bahkan historisisme (yang Dilthey coba atasi) meresap ke dalam pandangannya tentang ilmu-ilmu humaniora. Pencariannya akan pengetahuan yang benar secara objektif mencerminkan cita-cita ilmu untuk data yang jelas dan murni, tanpa sadar mengarahkan pemikirannya pada metafora dan gambaran spasial tak temporal untuk kehidupan mental, yang cocok dengan pemikiran ilmiah. Pengaruh Schleiermacher juga membawanya pada pemahaman sebagai rekonstruksi, dengan sedikit psikologisme, yang hanya diatasi dengan susah payah ketika ia beralih mendirikan teorinya pada hermeneutika, bukan psikologi baru.

WARISAN DILTHEY

TERLEPAS dari itu, proyek Dilthey untuk memahami kehidupan, memperdalam dimensi historis pemahaman, dan kritiknya terhadap positivisme ekstrem dalam ilmu-ilmu humaniora memainkan peran besar dalam hermeneutika sejak zamannya. Pemikirannya mengantisipasi tujuan-tujuan kunci penafsiran dan membuka masalah-masalah inti hermeneutika. Heidegger membangun di atas tujuan-tujuan ini, jelas merujuk pada Dilthey dalam upayanya melampaui kecenderungan ilmiah gurunya,

Edmund Husserl[1].

FORMULA PENAFSIRAN DILTHEY: "PENGALAMAN - EKSPRESI - PEMAHAMAN"

WILHELM Dilthey menyatakan: "Tidak ada ilmu yang termasuk dalam studi humaniora kecuali jika subjeknya dapat diakses melalui prosedur yang didasarkan pada hubungan metodis antara kehidupan, ekspresi, dan pemahaman." Formula penafsiran ini, "pengalaman - ekspresi - pemahaman," merupakan inti dari pendekatan Dilthey dalam hermeneutika, dan tidaklah jelas dengan sendirinya, karena setiap elemennya memiliki makna spesifik dalam filsafatnya.

1. Pengalaman (*Erlebnis*)

Dilthey menggunakan istilah Jerman *Erlebnis* (pengalaman yang dijalani) dengan makna yang sangat khusus. Istilah ini merujuk pada kesatuan yang memiliki makna bersama, menjadikannya satu keseluruhan yang terintegrasi. Menurut Dilthey: "Apa yang dalam alur waktu membentuk kesatuan di masa kini karena memiliki makna yang sama adalah entitas terkecil yang bisa kita sebut 'pengalaman'." Dengan kata lain, pengalaman seperti menikmati sebuah lukisan mungkin terdiri dari berbagai pengamatan yang terpisah secara waktu, namun tetap disebut *Erlebnis* karena kesatuan maknanya. Begitu pula, cinta romantis bukanlah pengalaman dari satu pertemuan, melainkan kumpulan peristiwa yang berbeda dalam waktu, tempat, dan jenis, tetapi disatukan oleh makna menjadi satu "pengalaman."

Ciri utama kesatuan makna ini adalah bahwa pengalaman bukanlah "isi" dari tindakan reflektif (kontemplasi) kesadaran, melainkan tindakan itu sendiri. Pengalaman adalah sesuatu yang kita jalani, sikap yang kita ambil terhadap kehidupan. Ini adalah pengalaman sebagaimana adanya, diberikan dalam makna sebelum refleksi apa pun. Pengalaman bisa menjadi objek refleksi, tetapi saat itu ia bukan lagi pengalaman langsung, melainkan objek dari tindakan konfrontasi lain. Dengan demikian, pengalaman bukanlah objek kesadaran, melainkan aktivitas kesadaran itu sendiri, dan tidak boleh dipahami sebagai sesuatu yang berdiri di hadapan kesadaran.

Pengalaman tidak dapat memahami dirinya sendiri secara langsung, karena itu akan menjadi tindakan reflektif. Ia juga bukan "data" kesadaran, karena itu akan menempatkannya sebagai objek di hadapan subjek. Pengalaman ada sebelum pemisahan subjek-objek, yang merupakan model pemikiran reflektif. *Erlebnis* mewakili hubungan langsung dengan kehidupan, yang disebut "pengalaman yang dijalani secara langsung."

Analisis deskriptif dari dunia pra-reflektif ini menjadi dasar bagi studi humaniora dan ilmu alam, tetapi sangat penting bagi humaniora, karena kategori pemahaman dan penafsiran manusia harus berasal darinya. Dunia kesadaran pra-reflektif ini menjadi fokus fenomenologi Husserl dan Heidegger. Meski Dilthey

1 Palmer, Richard E., *Hermeneutics*, hlm. 103–106.

berusaha menjalankan proyek metodisnya sesuai dengan filsafat kehidupan, dengan memisahkan "pemikiran" dari "kehidupan" (atau pengalaman), ia sebenarnya meletakkan dasar bagi fenomenologi abad ke-20.

Namun, keliru jika menganggap pengalaman hanya merujuk pada realitas subjektif. Pengalaman adalah realitas yang muncul sebelum menjadi objektif (yang mengandaikan pemisahan dari subjektif). Kesatuan awal ini adalah yang ingin dirumuskan Dilthey melalui kategori seperti "nilai," "makna," dan "hubungan," yang mencakup perasaan, pengetahuan, dan kehendak—elemen yang menyatu dalam pengalaman. Meski menghadapi kesulitan dalam merumuskan kategori ini, tujuannya untuk mencapai "pengetahuan yang benar secara objektif" membatasi pemikirannya. Namun, wawasannya terletak pada pandangan bahwa pengalaman adalah ranah pra-subjek-objek, menyajikan dunia dan pengalaman kita tentang dunia secara serentak. Ia melihat keterbatasan model "subjek-objek" untuk hubungan manusia dengan dunia, serta ketidakmampuan pemisahan antara perasaan dan objek, atau antara sensasi dan tindakan pemahaman secara keseluruhan. Dengan nada sarkastik, Dilthey berkata: "Kita hidup dan bergerak bukan dalam dunia sensasi, melainkan dalam dunia objek yang menampakkan diri kepada kita; bukan dalam dunia perasaan, melainkan dalam dunia nilai dan makna. Tidak mungkin dan tidak masuk akal untuk memisahkan sensasi dan perasaan seseorang dari konteks keseluruhan hubungan yang terintegrasi dalam kesatuan pengalaman."

Wawasan lain Dilthey adalah penekanannya pada sifat temporal konteks hubungan dalam pengalaman. Pengalaman bukanlah sesuatu yang statis, melainkan cenderung meluas, mencakup pengalaman ulang masa lalu dan antisipasi masa depan dalam konteks makna yang utuh. Makna hanya bisa dibayangkan dalam terang harapan masa depan dan ketergantungan pada bahan yang diberikan masa lalu. Masa lalu dan masa depan membentuk kesatuan struktural dengan masa kini setiap pengalaman, dan konteks temporal ini adalah cakrawala tak terelakkan tempat penafsiran setiap persepsi terjadi.

Dilthey menegaskan bahwa temporalitas pengalaman bukanlah sesuatu yang dipaksakan kesadaran secara reflektif (seperti pandangan Kantian, di mana akal adalah entitas aktif yang memberi kesatuan pada persepsi). Temporalitas adalah inheren dalam pengalaman sebagaimana diberikan kepada kita. Dalam hal ini, Dilthey dapat disebut "realis," bukan "idealistis": temporalitas pengalaman, seperti pada Heidegger, setara dengan pengalaman itu sendiri, bukan tambahan. Misalnya, ketika seseorang mencoba memahami perjalanan hidupnya melalui refleksi, proses ini mencerminkan bagaimana kesatuan ini muncul dalam kesadaran pra-reflektif. Dilthey menjelaskan: "Apa yang terjadi ketika 'pengalaman' menjadi objek refleksi? Misalnya, saya terjaga di malam hari, khawatir tidak dapat menyelesaikan pekerjaan yang saya mulai di masa tua. Dalam 'pengalaman' ini, ada kumpulan hubungan struktural: pemahaman objektif tentang situasi menjadi dasarnya, di atasnya berdiri sikap kekhawatiran terhadap fakta yang dipahami secara objektif

dan upaya untuk mengatasinya. Semua ini muncul dalam konteks struktural fakta tersebut. Saya telah menyajikan situasi ini untuk kesadaran yang menganalisis, menyoroti hubungan struktural dengan jelas—saya telah ‘mengisolasi’ situasi. Namun, semua yang saya ajukan sebenarnya sudah ada dalam pengalaman itu sendiri; saya hanya menyorotinya melalui tindakan reflektif ini.” Makna “fakta yang dipahami secara objektif” diberikan bersama fakta itu sendiri; makna bersifat temporal, muncul dalam perjalanan hidup seseorang. Dilthey menambahkan: “Semua bagian yang membentuk pandangan kita tentang perjalanan hidup kita terkandung dalam kehidupan itu sendiri.” Ini adalah temporalitas atau historisitas internal, bukan sesuatu yang dipaksakan, melainkan melekat dalam kehidupan. Dilthey menetapkan kebenaran penting bagi hermeneutika: pengalaman bersifat “temporal” (historis secara mendalam), sehingga pemahaman pengalaman harus menggunakan kategori pemikiran yang sama-sama temporal (historis).

Dengan menekankan temporalitas pengalaman, Dilthey meletakkan dasar bagi upaya-upaya berikutnya untuk menegaskan “historisitas” keberadaan-di-dunia. Historisitas bukan berfokus pada masa lalu atau sikap konservatif yang memperbudak pada ide-ide lama, melainkan penegasan temporalitas pengalaman manusia. Ini berarti kita memahami masa kini hanya dalam cakrawala masa lalu dan masa depan, sebuah sifat yang melekat dalam struktur pengalaman, bukan usaha sadar. Mengungkap historisitas ini memiliki implikasi penafsiran: kita tidak bisa lagi mengasumsikan penafsiran yang tidak historis atau puas dengan analisis dalam kategori yang asing dengan historisitas pengalaman manusia. Ini menunjukkan bahwa pengalaman tidak boleh dipahami dalam kategori ilmiah, dan tugas kita adalah menemukan kategori “historis” yang sesuai dengan sifat pengalaman yang dijalani.[1]

2. Ekspresi (*Ausdruck*)

Elemen kedua dalam formula Dilthey adalah ekspresi. Penting untuk dicatat bahwa penggunaan istilah ini oleh Dilthey tidak otomatis terkait dengan teori ekspresionis dalam seni, yang dirumuskan dalam model subjek-objek. Dalam teori ekspresionis, ekspresi sering dikaitkan dengan perasaan: kita “mengekspresikan” perasaan, dan karya seni dipandang sebagai representasi simbolis perasaan. Misalnya, penyair seperti Wordsworth melihat puisi sebagai luapan spontan perasaan yang kuat.

Namun, bagi Dilthey, *Ausdruck* (ekspresi) tidak merujuk pada luapan perasaan, melainkan sesuatu yang lebih luas. Ekspresi bukanlah perwujudan perasaan individu, melainkan ekspresi kehidupan. Ekspresi bisa berupa ide, hukum, bentuk sosial, bahasa—apa saja yang mencerminkan jejak kehidupan batin manusia. Ekspresi bukan sekadar simbol perasaan.

Kata *Ausdruck* mungkin lebih tepat diterjemahkan sebagai “objektifikasi” akal manusia (pengetahuan, perasaan, kehendak). Implikasi penafsirannya adalah

1 Ibid., hlm. 107–111.

bahwa objektifikasi memungkinkan pemahaman untuk fokus pada ekspresi objektif yang tetap dari pengalaman yang dijalani, bukan mencoba memahaminya melalui introspeksi. Introspeksi tidak dapat menjadi dasar studi humaniora, karena, menurut Dilthey, refleksi langsung atas pengalaman menghasilkan intuisi yang tidak dapat dikomunikasikan atau konsepsi yang sendiri merupakan ekspresi kehidupan batin. Introspeksi adalah metode yang tidak andal untuk pengetahuan diri maupun studi manusia. Studi humaniora harus berfokus pada "ekspresi kehidupan" (*expressions of life*), yang membuatnya bersifat penafsiran secara esensial. Dilthey sangat spesifik mengenai ruang lingkup studi humaniora: "Apa pun yang telah diobjektifikasi oleh jiwa manusia termasuk dalam ranah ilmu-ilmu rohaniah. Lingkup studi ini seluas pemahaman, dan pemahaman menemukan subjek sejatinya dalam objektifikasi kehidupan itu sendiri."[1]

Karya Seni sebagai Objektifikasi Pengalaman yang Dijalani

Dengan ruang lingkup studi humaniora yang begitu luas, di mana letak pemahaman kita tentang karya seni, terutama karya sastra? Dilthey mengklasifikasikan manifestasi kehidupan atau pengalaman batin manusia (kehidupan bukanlah sesuatu yang metafisik atau sumber di balik pengalaman, melainkan pengalaman itu sendiri) ke dalam tiga kategori utama:

a. **Ide** (*Ideas*): Konsep, penilaian, dan gambaran besar pemikiran, yang bersifat murni intelektual, independen dari orang, tempat, atau waktu, serta mudah dan akurat untuk dikomunikasikan.
b. **Tindakan** (*Actions*): Lebih sulit ditafsirkan, karena setiap tindakan memiliki tujuan tertentu, dan sulit menentukan faktor yang memengaruhi keputusan di baliknya. Hukum, misalnya, adalah tindakan umum yang mencakup masyarakat, tetapi sulit mengetahui apa yang dimaksudkan saat hukum itu dibuat.
c. **Ekspresi Pengalaman yang Dijalani** (*Expressions of Lived Experience*): Berkisar dari ekspresi spontan kehidupan batin, seperti seruan atau isyarat, hingga ekspresi yang diatur oleh kesadaran dan terkandung dalam karya seni.

Dilthey menyebut dua kategori pertama sebagai "manifestasi kehidupan," tetapi kategori ketiga disebut sebagai "ekspresi pengalaman yang dijalani." Dalam kategori ini, pengalaman batin manusia menemukan ekspresi paling lengkap, dan pemahaman menghadapi tantangan terbesar. Dilthey menyatakan: "Ekspresi pengalaman yang dijalani sangat berbeda dari ide dan tindakan. Ada hubungan khusus antara ekspresi sebagai manifestasi kehidupan itu sendiri dan pemahaman yang menghasilkannya. Ekspresi dapat mengandung lebih banyak dari konteks kehidupan batin daripada yang bisa ditangkap introspeksi, karena ekspresi muncul dari kedalaman yang tidak tersentuh kesadaran."

Karya seni melampaui isyarat atau seruan dalam fleksibilitas dan keandalannya. Isyarat bisa dipalsukan, tetapi seni menunjuk pada pengalaman itu sendiri, sehingga terlindung dari pemalsuan. Dilthey menjelaskan: "Dalam karya

1 Ibid., hlm. 111–112.

seni besar, visi penciptanya (penyair, seniman, atau penulis) muncul, membawa kita ke dunia tanpa penipuan dari yang mengekspresikan. Tidak ada karya seni sejati yang mencerminkan realitas yang bertentangan dengan isi batin penciptanya. Karya seni tidak ingin mengatakan apa pun tentang penciptanya, melainkan berdiri di sana, nyata dalam dirinya sendiri, tetap, terlihat, abadi." Masalah pemalsuan, yang ada pada isyarat atau tindakan manusia, hilang, karena karya seni merujuk pada kehidupan itu sendiri, bukan penciptanya. Oleh karena itu, karya seni adalah subjek paling andal, stabil, dan kaya untuk studi humaniora. Dengan status objektif ini, pemahaman seni yang andal menjadi mungkin. Dilthey menyimpulkan: "Demikian muncul, di antara pengetahuan dan tindakan, dunia di mana kehidupan mengungkapkan dirinya dengan kedalaman yang tidak dapat diakses melalui observasi, refleksi, atau teori."

Karya seni berbasis bahasa (sastra) adalah yang paling mampu mengungkap kehidupan batin manusia. Karena adanya objek tetap ini (karya sastra), muncul berbagai teori tentang penafsiran teks, yaitu hermeneutika. Dilthey menegaskan bahwa prinsip hermeneutika dapat mengarah pada teori umum tentang pemahaman: "Di atas segalanya, pemahaman struktur kehidupan batin didasarkan pada penafsiran karya, yang mengekspresikan jaringan kehidupan batin secara penuh." Hermeneutika bagi Dilthey memiliki makna baru yang lebih luas: bukan hanya teori tentang penafsiran teks, tetapi teori tentang bagaimana kehidupan mengungkap dan mengekspresikan dirinya dalam keaslian.

Namun, ekspresi bukanlah tentang realitas individu semata, karena itu akan membuatnya sulit dipahami orang lain. Ketika ekspresi berbentuk tulisan, ia menggunakan bahasa, media yang dimiliki bersama antara penulis dan penerima. Pengalaman juga merupakan hal yang dimiliki bersama, sehingga pemahaman muncul dari keselamatan pengalaman. Dengan demikian, ada struktur universal di mana pemahaman objektif terjadi. Ekspresi bukanlah tentang individu, seperti dalam pendekatan psikologis, melainkan tentang realitas sosial-historis yang diungkap dalam pengalaman.[[1]]

3. Pemahaman (*Understanding*)

Kata "pemahaman" memiliki makna khusus dalam formula Dilthey, berbeda dari penggunaan sehari-hari. Ini bukan tentang memahami konsep intelektual, seperti soal matematika, tetapi proses di mana akal memahami akal manusia lain. Ini bukan proses pengetahuan murni, melainkan momen di mana kehidupan memahami kehidupan. Dilthey menjelaskan: "Kita menjelaskan (*explain*) melalui operasi intelektual murni, tetapi kita memahami (*understand*) melalui aktivitas bersama semua daya mental dalam persepsi." Dalam ungkapan terkenalnya: "Kita menjelaskan alam; manusia, kita harus memahami."

Pemahaman adalah proses mental yang memungkinkan kita memahami kemanusiaan yang hidup, menghubungkan kita dengan kehidupan itu sendiri.

1 Ibid., hlm. 112-114.

Seperti *Erlebnis*, pemahaman memiliki kepenuhan yang melampaui teoretisasi rasional. Pemahaman membuka dunia individu, memperluas kemungkinan dalam diri kita. Ini bukan sekadar tindakan intelektual, melainkan transferensi dan pengalaman ulang dunia sebagaimana dialami orang lain. Pemahaman bukanlah perbandingan reflektif yang disadari, tetapi proses pengenalan diam-diam di mana kita berpindah ke batin orang lain secara pra-reflektif. Kita menemukan diri kita dalam orang lain.

Pemahaman juga berbeda dari penjelasan ilmiah karena memiliki nilai intrinsik, terlepas dari pertimbangan praktis. Pemahaman bukanlah alat untuk tujuan lain, melainkan kebaikan dalam dirinya sendiri. Melalui pemahaman, kita bertemu dengan aspek personal dan non-konseptual dari realitas. Misteri individu menarik kita untuk memahami dengan cara yang semakin baru dan mendalam. Dalam pemahaman, dunia individu dan ciptaannya terbuka, menjadikannya fungsi utama studi humaniora. Seperti Schleiermacher, Dilthey menegaskan bahwa studi humaniora berfokus dengan penuh cinta pada yang spesifik demi dirinya sendiri, sedangkan penjelasan ilmiah jarang dihargai demi dirinya sendiri, melainkan untuk tujuan lain.

MAKNA "HISTORISITAS" DALAM HERMENEUTIKA DILTHEY

DILTHEY berulang kali menegaskan bahwa manusia adalah "makhluk historis." Historisitas bukanlah masa lalu sebagai objek di hadapan kita, juga bukan fakta bahwa manusia hidup dan mati dalam waktu. Historisitas bagi Dilthey memiliki dua makna:

1. Manusia menjadi historis secara kreatif dengan mengelola ekspresi yang membentuk warisannya. Memahami masa lalu bukanlah perbudakan, melainkan kebebasan—kebebasan untuk pemahaman diri yang terus berkembang dan kesadaran akan kemampuan untuk menentukan apa yang akan menjadi. Karena manusia dapat mengubah esensinya, ia dapat mengubah kehidupan itu sendiri, memiliki kekuatan kreatif yang radikal.
2. Historisitas menunjukkan ketidakmungkinan lepas dari sejarah dan temporalitas inheren dalam setiap pemahaman. Makna selalu berada dalam cakrawala yang melintasi masa lalu dan masa depan, menjadi bagian integral dari historisitas.

Konsekuensi penafsiran dari historisitas ini jelas dalam tulisan Dilthey. Bersama Paul Ricoeur, kita dapat mengatakan bahwa konsep historisitas, bersama dengan kesatuan kehidupan dan ekspresi, adalah pusat pemahaman filsafat Dilthey. Historisitas membedakan Dilthey dari filsuf kehidupan lain seperti Bergson. Dilthey memberikan dorongan nyata pada minat modern terhadap historisitas. Seperti yang Ricoeur catat: "Semua upaya modern untuk memahami historisitas manusia menemukan awal yang tegas dalam Dilthey." Dilthey adalah bapak pandangan modern tentang historisitas, dan hermeneutika Dilnya, Heidegger, maupun Gadamer tidak dapat dibayangkan tanpa historisitas, terutama historisitas pemahaman. Teori penafsiran memandang manusia sebagai "hewan penafsir," yang memahami dirinya melalui penafsiran

warisan dan dunia bersama dari masa lalu, warisan yang selalu aktif dalam tindakan dan keputusannya. Dalam historisitas, hermeneutika modern menemukan dasar teoretisnya.

LINGKARAN PENAFSIRAN DAN PEMAHAMAN

DILTHEY melihat bahwa pemahaman terjadi dalam prinsip "lingkaran hermeneutis," yang telah dijelaskan oleh Ast dan Schleiermacher: keseluruhan memperoleh makna dari bagian-bagiannya, dan bagian-bagian hanya dapat dipahami dengan merujuk pada keseluruhan. Kata kunci adalah "makna," yang diperoleh melalui interaksi esensial antara keseluruhan dan bagian-bagian.

Sebuah kalimat memberikan contoh interaksi ini: kita memahami makna keseluruhan dari bagian kata-kata, yang mengubah ketidakjelasan kata menjadi pola bermakna. Dilthey menyatakan bahwa hubungan yang sama ada dalam kehidupan seseorang: makna keseluruhan berasal dari bagian-bagian, dan sebuah peristiwa dapat mengubah makna hidup, membuat yang sebelumnya bermakna menjadi tidak bermakna, atau memberikan makna baru secara retroaktif. Makna keseluruhan menentukan makna dan fungsi bagian-bagian; makna bersifat historis, merupakan hubungan keseluruhan dengan bagian-bagian, dilihat dari perspektif tertentu pada waktu tertentu. Makna bukanlah sesuatu di atas atau di luar sejarah, melainkan bagian dari lingkaran hermeneutis yang selalu historis.

Makna bersifat "kontekstual," bagian dari situasi. Misalnya, frasa "Saya datang untuk menghormati tuan dan raja saya" memiliki makna berbeda dalam konteks:

- Pelayan tua dalam *The Cherry Orchard*.
- Pengikut setia dalam *Faust*.
- Smerdyakov dalam *The Brothers Karamazov*.
- Kent dalam *King Lear*.

Dalam *King Lear*, di bagian akhir setelah pertempuran, Kent menyatakan kesetiaannya dengan kata-kata sederhana namun mengharukan. Kata "tuan" (*master*) membawa dunia makna, mencerminkan tema kesetiaan sederhana dalam tatanan hierarkis. Kata ini melampaui hubungan Kent dengan Lear, memiliki efek praktis dengan memicu pertanyaan "Bukankah dia ada di sini?" yang memulai akhir tragis. Perhatian beralih ke absennya Lear dan Cordelia, memicu pengakuan dan upaya sia-sia untuk membatalkan perintah pembunuhan. Lear masuk kembali, membawa Cordelia yang pernah ditolak, menunjukkan perubahan makna "cinta" dan "kesetiaan" sepanjang drama.[1]

Makna adalah sesuatu yang bersifat historis. Waktu telah berubah. Makna adalah soal hubungan; ia selalu terkait dengan perspektif dari mana peristiwa dilihat. Makna bukanlah sesuatu yang tetap dan kokoh. Bahkan makna drama *King Lear*

1 Shakespeare, *King Lear*, terjemahan Jabra Ibrahim Jabra, Dar Mamluk untuk Penerjemahan dan Penerbitan, Baghdad, 1986, hlm. 156–161.

pun berubah. Makna bagi kita, setelah runtuhnya dunia feodal teokratis dan dalam konteks sosial yang sangat berbeda, pasti berbeda dari makna bagi para penonton sezaman Shakespeare. Sejarah penafsiran drama Shakespeare menunjukkan adanya Shakespeare abad ke-17, abad ke-18, abad ke-19, dan abad ke-20; sama seperti ada Plato versi Aristoteles, Plato Kristen awal, Plato Abad Pertengahan, Plato abad ke-16, hingga Plato abad ke-20. Penafsiran selalu bergantung pada posisi penafsir itu sendiri. Makna bergantung pada hal itu, betapa pun tampaknya ia mandiri dalam sebuah drama, puisi, atau dialog.

Dengan demikian, kebenaran pandangan Dilthey terlihat ketika ia menyatakan bahwa makna bisa memiliki berbagai pola, tetapi selalu merupakan bentuk koherensi, hubungan, atau kekuatan pengikat. Meskipun makna adalah soal hubungan dan konteks, ini tidak berarti makna "mengambang bebas" seperti karya seni yang lepas. Makna bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri sebagai objek; ia adalah sesuatu yang tidak objektif yang kita objektifikasi saat merumuskan makna. Dilthey berkata: "Makna pada dasarnya tumbuh dari hubungan bagian dengan keseluruhan, hubungan yang melekat dalam sifat pengalaman yang dijalani." Dengan kata lain, makna terjalin dalam kehidupan, dalam partisipasi kita dalam pengalaman yang dijalani. Makna adalah "kategori dasar yang membuat kehidupan dapat dipahami." Seperti yang telah disebutkan, kehidupan bukanlah sesuatu yang metafisik, melainkan pengalaman yang dijalani. Dalam kebenaran dasar ini, Dilthey mengucapkan pernyataan terkenalnya:

> "Kehidupan adalah elemen atau fakta dasar yang harus menjadi titik awal filsafat. Ia dikenal dari dalam. Ia adalah sesuatu yang tidak bisa kita lampaui. Kehidupan tidak bisa dihakimi oleh akal."

Akses kita untuk memahami kehidupan berada pada level yang lebih dalam dari akal; kehidupan menjadi dapat dipahami melalui objektifikasi. Di ranah objektifikasi, dunia hubungan nyata dapat dibangun, yang dipahami individu melalui pengalaman yang dijalani. Makna bukanlah fakta atau proyeksi pemikiran pada objek; ia adalah kesadaran tentang hubungan nyata dalam ikatan yang mendahului pemisahan subjek-objek dalam pemikiran. Memahami makna berarti memasuki hubungan nyata, bukan imajiner, dengan bentuk jiwa yang diobjektifikasi di sekitar kita. Ini adalah interaksi timbal balik antara individu dan jiwa objektif dalam lingkaran hermeneutis, yang mengandaikan interaksi keduanya. Makna adalah nama untuk berbagai jenis hubungan dalam interaksi timbal balik ini.

Siklusialitas makna memiliki implikasi penting bagi hermeneutika: tidak ada titik awal sejati untuk pemahaman, karena setiap bagian mengasumsikan bagian lain. Ini berarti pemahaman "tanpa praanggapan" tidak mungkin. Setiap tindakan pemahaman terjadi dalam cakrawala tertentu. Bahkan dalam ilmu, kita hanya memahami "sehubungan dengan" kerangka referensi. Dalam studi humaniora, pemahaman mengambil "pengalaman yang dijalani" sebagai konteksnya, dan pemahaman yang tidak terkait dengan pengalaman ini bukanlah pemahaman yang sesuai untuk ilmu-ilmu rohaniah (*Geisteswissenschaften*). Ironisnya, klaim objektivitas untuk penafsiran

yang mengabaikan historisitas pengalaman yang dijalani dan menerapkan kategori tak-temporal pada subjek historis justru mendistorsi fenomena sejak awal.

Karena kita selalu memahami dalam cakrawala kita, pemahaman yang tidak berposisi tidak mungkin. Tugas metodologis penafsir adalah tidak larut sepenuhnya dalam subjeknya (yang memang tidak mungkin), tetapi menemukan cara praktis untuk interaksi timbal balik antara cakrawala pribadinya dan cakrawala teks. Ini adalah isu yang kemudian mendapat perhatian besar dari Gadamer: bagaimana kita mencapai keterbukaan tertentu terhadap teks dalam cakrawala kita, yang tidak memaksakan kategori kita secara prematur?

RINGKASAN: PENTINGNYA DILTHEY BAGI FILSAFAT PENAFSIRAN

DILTHEY berkontribusi besar dalam memperluas hermeneutika dengan menempatkannya dalam konteks penafsiran studi humaniora. Pemikiran penafsirannya awalnya dekat dengan psikologisme Schleiermacher, tetapi melalui perkembangan bertahap, ia beralih memandang penafsiran sebagai berfokus pada ekspresi pengalaman yang dijalani, bukan pada penciptanya. Dengan ini, hermeneutika, bukan psikologi, menjadi dasar studi humaniora. Dilthey mencapai dua tujuan utama:

1. **Fokus pada Subjek Tetap**: Penafsiran berpusat pada sesuatu yang stabil dan objektif, memungkinkan studi humaniora mencapai pengetahuan yang benar secara objektif, karena subjeknya relatif tetap.
2. **Pemahaman Historis**: Subjek ini menuntut pemahaman historis, bukan ilmiah, hanya dapat dipahami melalui rujukan pada kehidupan dengan historisitas dan temporalitasnya. Makna ekspresi kehidupan hanya dapat ditembus melalui pemahaman historis.

Implikasi untuk teori sastra adalah kemampuan berbicara tentang "kebenaran" (*truth*) dalam karya sastra dan memandang "bentuk" sebagai simbol kebenaran batin. Seni adalah ekspresi paling murni dari kehidupan; sastra agung berakar dalam pengalaman yang dijalani tentang misteri kehidupan: kelahiran, kematian, sukacita, duka, cinta, kebencian, kekuatan dan kelemahan manusia, serta posisinya yang misterius dalam alam. Ricoeur benar menyatakan: "Jika seseorang menghargai seni karena mengekspresikan kehidupan, ia mengabaikan bahwa seni dihargai demi dirinya sendiri." Meski karya seni adalah kebaikan dalam dirinya sendiri, ia tidak diam terhadap manusia, melainkan berbicara pada sifat batinnya, terkait dengan sesuatu yang melampauinya. Seni bukanlah permainan bebas dengan bentuk, seperti yang diasumsikan oleh beberapa estetikawan radikal, melainkan makanan rohani yang mengekspresikan sumber kehidupan yang kaya. Dalam *Three Epochs of Modern Aesthetics* (1892), Dilthey mengutip Schiller: "Semoga kita berhenti mencari keindahan, tetapi mencari kebenaran." Kebenaran di sini adalah representasi setia dari kebenaran batin, bukan makna metafisik.

Dilthey menempatkan penafsiran karya sastra dalam konteks historisitas pemahaman diri manusia. Penafsiran bersifat historis karena harus menafsirkan

warisan historis dan memahami subjek dari posisi penafsir dalam sejarah. Karena karya ekspresi melibatkan pemahaman diri manusia, ia membuka realitas yang bukan subjektif maupun objektif, melainkan terkait dengan cakrawala pemahaman diri kita. Secara metodologis, ini menghadapkan penafsiran pada masalah memahami makna di luar pemisahan subjek-objek yang mencirikan pemikiran ilmiah.

Banyak yang telah berubah dalam hermeneutika sejak Dilthey. Kita kini melihat bahwa ia tidak sepenuhnya berhasil mengatasi positivisme dan objektivisme sekolah historis yang ingin dilampauinya. Tujuannya untuk “pengetahuan yang benar secara objektif” mencerminkan cita-cita ilmiah yang bertentangan dengan historisitas pemahaman diri. Konsep “kehidupan” mirip dengan “jiwa objektif” Hegel, meskipun Dilthey menolak idealisme absolut dan berupaya membangun hermeneutika pada fakta empiris tanpa unsur metafisik. Ia juga, seperti Schleiermacher, memandang pemahaman sebagai pengalaman ulang atau rekonstruksi pengalaman pencipta, menyamakannya dengan tindakan penciptaan. Namun, memahami Simfoni Kesembilan Beethoven berbeda jauh dari proses penciptaannya. Karya berbicara melalui dampak keseluruhannya; kita tidak perlu mengetahui proses penciptaan untuk memahami apa yang “dikatakan” karya tersebut.

Meski begitu, Dilthey menghidupkan kembali proyek hermeneutika universal dan memajukannya secara signifikan. Ia menempatkannya dalam cakrawala “historisitas,” yang memungkinkan perkembangan penting kemudian. Ia meletakkan dasar bagi pemikiran Heidegger tentang temporalitas pemahaman diri dan dapat dianggap sebagai bapak “masalah” penafsiran modern.

BAB 7
HUSSERL: FENOMENOLOGI MURNI

Pidato Pembukaan di Freiburg, 1917

Para hadirin, kolega terhormat, dan teman-teman yang saya kasihi

1. **Konteks Sejarah dan Budaya**: Kita hidup di era yang penuh dengan peristiwa menakjubkan di berbagai bidang kehidupan spiritual umat manusia. Segala yang diciptakan oleh generasi sebelumnya dalam budaya, serta setiap metode atau standar yang telah mapan, kini menghadapi perubahan radikal. Akal manusia, yang tak pernah berhenti bergerak, mencari bentuk-bentuk baru untuk berkembang lebih bebas: dalam kehidupan politik, ekonomi, teknologi, seni rupa, dan, tidak kalah penting, dalam ilmu pengetahuan. Bahkan ilmu alam matematis, yang dianggap sebagai teladan kesempurnaan teoretis, telah mengalami perubahan menyeluruh dalam beberapa dekade melalui rekonstruksi.
2. **Filsafat dalam Perubahan**: Filsafat tidak terkecuali dari gambaran ini. Setelah runtuhnya filsafat Hegelian, filsafat-filsafat Renaisans, yang sebagian besar merupakan reproduksi pemikiran masa lalu dengan metode dan konten yang diambil dari para pemikir besar sebelumnya, telah kehilangan vitalitasnya.
3. **Kebutuhan akan Filsafat Baru**: Kini muncul kebutuhan mendesak akan filsafat yang benar-benar baru, bukan sekadar reproduksi Renaisans, melainkan filsafat yang menyelami masalah-masalah filosofis secara radikal, menerangi kembali makna dan ide-ide utamanya untuk mencapai dasar awal yang menjadi fondasi penyusunan masalah demi menemukan solusi ilmiah yang autentik.
4. **Kelahiran Fenomenologi Murni**: Dalam ranah filsafat, sebuah ilmu dasar baru muncul, yaitu fenomenologi murni. Ini adalah ilmu dengan pendekatan baru dan cakupan luas tak terbatas, dengan ketelitian metodologis setara dengan ilmu-ilmu modern. Fenomenologi murni menjadi dasar bagi semua cabang filsafat, yang memperoleh kekuatan dari perkembangannya. Saya akan membahas metode dan subjek fenomenologi murni, yang tidak dapat dilihat atau dipahami hakikatnya oleh doktrin-doktrin naturalistik.

5. **Fenomenologi sebagai Ilmu Fenomena Murni**: Fenomenologi murni mengklaim sebagai ilmu khusus tentang fenomena murni. Konsep fenomena, yang muncul dengan berbagai nama sejak abad ke-18 tanpa penjelasan mendalam, perlu diuraikan terlebih dahulu.
6. **Hubungan Subjek, Kebenaran, dan Pengetahuan**: Kita akan mengkaji hubungan esensial antara "subjek," "kebenaran," dan pengetahuan, dengan menggunakan istilah-istilah ini dalam makna terluas. Setiap subjek berkorespondensi dengan sistem tertutup dari "kebenaran" yang berlaku baginya, serta sistem ideal dari operasi yang memungkinkan subjek dan kebenaran itu disajikan kepada kesadaran yang mengetahui. Pada tingkat pengetahuan terendah, operasi ini adalah pengalaman atau, dalam arti lebih luas, intuisi yang menangkap sesuatu dalam bentuk aslinya.
7. **Intuisi dan Fenomena**: Proses serupa terjadi dalam semua jenis intuisi dan operasi lain yang mengarah pada subjek, termasuk representasi ulang (seperti mengingat visualisasi gambar atau memikirkan subjek simbolik). Bahkan jika subjek tidak hadir secara langsung, melainkan diwakili melalui gambar, simbol, atau tanda, atau jika keberadaannya tidak pasti, intuisi imajinatif tetap merupakan persepsi subjek dengan karakteristik fenomena, ditambah sifat khusus yang menandai subjek sebagai sesuatu yang tidak terwujud. Untuk memulai pengetahuan teoretis tingkat tinggi, intuisi terhadap subjek dalam domainnya harus mendahuluinya. Misalnya, kita harus mengalami subjek alamiah sebelum dapat membuat teori tentangnya. "Mengalami" berarti menyadari sesuatu dalam kesadaran dan memutuskan bahwa itu nyata, yaitu kesadaran akan subjek asli yang hadir secara langsung. Dengan kata lain, "subjek" atau "benda" tidak berarti apa-apa bagi kesadaran yang mengetahui kecuali ia "muncul" sebagai "fenomena" bagi kesadaran tersebut. Istilah "fenomena" di sini merujuk pada konten tertentu dalam kesadaran yang dipersepsikan dan menjadi dasar untuk menilai realitasnya.
8. **Kontinuitas Kesadaran**: Hal ini juga berlaku ketika mengikuti subjek melalui serangkaian intuisi yang membentuk kesatuan kesadaran berkelanjutan terhadap subjek yang sama. Cara subjek disajikan dalam setiap intuisi dapat bervariasi—intuisi berubah dengan setiap gerakan, perubahan sudut pandang, atau pergeseran perspektif, namun kesadaran tetap memahami subjek sebagai satu entitas, bukan sebagai kumpulan subjek yang berbeda. Dengan kata lain, di dalam kesadaran ini terdapat satu fenomena tunggal yang menembus berbagai representasi fenomenal.
9. **Fungsi Kognitif Tingkat Tinggi**: Konsep ini meluas ke fungsi kognitif yang lebih tinggi: aktivitas dan hubungan dalam persepsi teoretis, konseptual, sintetik, dan simbolik. Setiap operasi individu adalah kesadaran akan subjeknya, tetapi subjek di sini adalah proses berpikir tertentu, dipahami sebagai bagian dari hubungan atau relasi. Operasi kognitif individu bersatu dalam kesadaran tunggal yang membentuk objektivitas sintetik, seperti proposisi atau konteks teoretis. Kita berhadapan

dengan subjek seperti yang diungkapkan dalam pernyataan seperti: “Subjek ini berhubungan dengan cara tertentu,” “Ini terdiri dari bagian-bagian ini,” atau “Relasi B mengikuti relasi A.”

10. **Kesadaran Sintetik**: Kesadaran akan formasi sintetik terjadi melalui berbagai tindakan yang membentuk unit kesadaran yang lebih tinggi, melalui fenomena yang terbentuk secara internal (imanen) dan berfungsi sebagai dasar untuk penilaian seperti kepastian, probabilitas, atau kemungkinan.
11. **Kondisi Kesadaran yang Berubah**: Konsep fenomena juga mencakup kondisi kesadaran yang bervariasi (kejelasan, kekaburan, dll.), di mana hubungan atau konteks logis yang sama dapat disajikan kepada kesadaran.
12. **Definisi Awal Fenomena**: Konsep fenomena yang paling dasar merujuk pada ranah fakta-fakta yang diberikan melalui indera, di mana alam muncul dalam proses persepsi.
13. **Perluasan Konsep Fenomena**: Konsep ini berkembang untuk mencakup semua jenis subjek yang dituju atau diobjektifikasi oleh indera, termasuk subjek sintetik yang diberikan melalui struktur simbolik dan relasional. Ini mencakup semua kondisi di mana benda disajikan kepada kesadaran, termasuk semua mode kesadaran, perasaan, keinginan, dan kehendak, serta kecenderungan atau perilaku yang terkandung di dalamnya.
14. **Fenomena dan Subjek Budaya**: Perluasan konsep ini dapat dipahami karena ada kategori subjek yang luas—termasuk subjek budaya, nilai, kebajikan, dan tindakan—yang tidak dapat dialami atau dipahami secara objektif tanpa melibatkan kesadaran emosional dan volisional. Misalnya, tidak ada karya seni yang dapat diobjektifikasi oleh makhluk tanpa sensitivitas estetis atau yang “buta estetis.”
15. **Gambaran Awal Fenomenologi**: Dari penjelasan konsep “fenomena,” kita memperoleh gambaran awal tentang ilmu fenomenologi umum, yaitu ilmu tentang fenomena objektif dari segala jenis, atau ilmu tentang semua jenis subjek. Istilah “subjek” di sini merujuk pada sesuatu dengan karakteristik tertentu yang disajikan kepada kesadaran melalui kondisi yang berubah-ubah. Tugas fenomenologi adalah meneliti bagaimana sesuatu yang dipersepsikan, diingat, atau dibayangkan muncul sebagaimana adanya, melalui kontribusi indera atau sifat-sifat internal dari yang dipersepsikan, diingat, atau dibayangkan. Fenomenologi juga meneliti bagaimana proses pengumpulan, pemisahan, produksi, atau pemikiran muncul, serta bagaimana karya seni muncul dalam proses apresiasi seni atau bagaimana sesuatu yang dibentuk muncul dalam proses pembentukan. Fenomenologi bertujuan untuk membuktikan semua yang terlihat dalam teori dengan asumsi kebenaran teori secara menyeluruh, sambil menunjuk pada sifat internal persepsi, ingatan, pemikiran, evaluasi, kehendak, dan tindakan sebagaimana muncul dalam refleksi intuitif internal. Dalam istilah Cartesian, penelitian ini berfokus pada *cogito* (aku berpikir) itu sendiri dan “yang dipikirkan sebagai yang dipikirkan” (*cogitatum qua cogitatum*), yang saling terhubung dalam keberadaan dan penelitian.

16. **Fenomenologi sebagai Ilmu Kesadaran**: Jika ini adalah subjek utama fenomenologi, kita juga dapat menyebutnya "ilmu kesadaran," dengan memahami kesadaran dalam makna murninya, yaitu kesadaran "sebagaimana adanya."
17. **Perbedaan Fenomena dan Subjek**: Untuk mendefinisikan ilmu ini lebih tepat, kita memperkenalkan perbedaan sederhana antara "fenomena" dan "subjek" dalam arti luas. Dalam logika umum, setiap "subjek" (subject), terlepas dari kebenaran predikatnya, adalah "objek."[1] Dalam pengertian ini, setiap fenomena juga merupakan objek. Namun, dalam pengertian objek yang lebih luas dan khususnya objek individu, objek dan fenomena berada pada kutub yang berlawanan. Objek, seperti objek alamiah, bersifat asing bagi kesadaran. Kesadaran mengobjektifikasikannya sebagai fakta nyata, tetapi keajaiban kesadaran adalah memberikan fenomenanya rasa sebagai manifestasi dari objek asing dan mengenali objek eksternal ini melalui operasi yang menangkap rasa ini. Objek yang bukan operasi kesadaran atau komponen imanen dari operasi kesadaran disebut "objek" dalam arti luas.
18. **Dua Ilmu yang Berbeda**: Ini membawa kita pada dua ilmu yang sangat berbeda: fenomenologi, sebagai ilmu kesadaran sebagaimana adanya, dan ilmu-ilmu objektif secara umum.
19. **Pengalaman Imanen vs. Transenden**: Subjek dari kedua ilmu yang berlawanan ini (yang jelas saling terkait) berkorespondensi dengan dua jenis pengalaman dan intuisi yang berbeda: pengalaman imanen (internal) dan pengalaman transenden (eksternal). Pengalaman imanen terdiri dari penglihatan reflektif yang memahami kesadaran dan apa yang disadarinya. Misalnya, cinta atau keinginan yang saya alami masuk ke dalam pengalaman saya melalui pandangan reflektif, yang menyajikan keinginan itu secara mutlak. "Secara mutlak" dapat dipahami melalui perbandingan: kita tidak dapat mengalami sesuatu yang eksternal kecuali melalui representasi inderawi. Cinta tidak memiliki representasi yang bervariasi atau perspektif yang berubah; ia bukan sesuatu yang asing bagi kesadaran yang disajikan melalui fenomena berbeda dari cinta itu sendiri. "Mencintai" pada intinya adalah "menyadari."
20. **Kepastian Imanen**: Pengalaman imanen yang diberikan melalui refleksi tidak dapat diragukan, sedangkan pengalaman eksternal selalu memungkinkan untuk terbukti sebagai ilusi dalam pengalaman berikutnya.
21. **Hubungan Pengalaman Imanen dan Transenden**: Meski berbeda, kedua pengalaman ini saling terkait erat; kita dapat beralih dari satu ke yang lain dengan perubahan sikap atau arah pandang.
22. **Sikap Alami**: Dalam sikap alami, kita mengalami proses alamiah, mengamati, mendeskripsikan, dan mengkonseptualisasikannya. Selama itu, berbagai operasi

1 Perhatikan bahwa istilah "subjek" (*subject*) pertama merujuk pada subjek dalam logika (yang memiliki predikat"), sedangkan "objek" (*object*) merujuk pada "subjek" dalam metafisika dan teori pengetahuan.

kesadaran dengan komponen imanen yang terus berubah terjadi dalam kesadaran kita. Benda yang kita persepsikan disajikan melalui aspek-aspek yang terus diperbarui, diwarnai oleh perspektif, dengan data inderawi diinterpretasikan sebagai warna atau panas, dan kualitas inderawi dikaitkan dengan kondisi nyata. Dalam sikap alami, seseorang tidak menyadari operasi kesadaran ini, melainkan fokus pada objek yang disadarinya.

23. **Sikap Reflektif Fenomenologis**: Kita dapat mengalihkan fokus dari sikap alami ke sikap reflektif fenomenologis, menjadikan aliran kesadaran saat ini dan fenomena-fenomenanya yang tak terbatas sebagai subjek pengamatan, deskripsi, dan penyelidikan teoretis, yang kita sebut "fenomenologis."
24. **Fenomenologi vs. Psikologi**: Di sini muncul pertanyaan krusial: bukankah refleksi imanen ini sama dengan pengalaman psikologis internal? Bukankah psikologi tempat yang tepat untuk mempelajari kesadaran dan fenomenanya? Bukankah penelitian semacam ini harus menjadi dasar psikologi?
25. **Fenomenologi Murni vs. Psikologi**: Fenomenologi murni adalah ilmu kesadaran murni, bergantung hanya pada refleksi murni yang mengecualikan semua pengalaman eksternal dan objek asing bagi kesadaran. Psikologi, sebaliknya, adalah ilmu alam psikis, mempelajari kesadaran sebagai peristiwa nyata dalam dunia spatio-temporal. Psikologi fokus pada pengalaman psikis, menghubungkan refleksi imanen dengan pengalaman eksternal. Dalam pengalaman psikologis, peristiwa psikis diberikan sebagai bagian dari struktur alam. Psikologi memandang operasi kesadaran sebagai milik organisme hidup, terkait secara kausal dengan tubuh. Psikolog menggunakan refleksi untuk menangkap operasi kesadaran, tetapi refleksi ini tidak tetap murni, karena terhubung dengan pengalaman tubuh. Akibatnya, kesadaran dalam psikologi menjadi transenden, sebuah peristiwa dalam dunia yang tampak eksternal melalui kesadaran itu sendiri.
26. **Refleksi Murni**: Ada jenis intuisi yang tetap dalam refleksi murni, berbeda dari pengalaman psikologis, yang mengecualikan segala sesuatu yang diberikan dalam sikap alami, termasuk "alam."
27. **Fokus pada Kesadaran Murni**: Kita mengarahkan perhatian pada kesadaran dalam inti dan komponen dalamnya, tanpa memasukkan apapun yang melampaui kesadaran.
28. **Data Reflektif**: Kita hanya mempelajakan apa yang diberikan oleh refleksi murni, dengan semua detail esensialnya yang sepenuhnya imanen, sebagaimana diberikan.
29. **Dekart dan Reduksi Fenomenologis**: Descartes mendekati penemuan ranah fenomenologis murni melalui refleksi terkenalnya, "Aku berpikir, maka aku ada," meski tidak menghasilkan banyak kemajuan. Kita dapat mencapai "reduksi fenomenologis" dengan memodifikasi metode Descartes, mengikutinya dengan cermat, tetapi mengabaikan tujuan awalnya. Reduksi fenomenologis adalah

metode untuk memurnikan ranah fenomenologis kesadaran dari intrusi fakta objektif, menjaganya tetap murni.

30. **Menangguhkan Keyakinan pada Realitas**: Alam (dunia objektif spatio-temporal) selalu diberikan dalam sikap alami sebagai ranah penelitian ilmu alam dan tujuan praktis. Namun, kita dapat menangguhkan keyakinan pada realitasnya, meskipun keyakinan ini terus muncul dalam operasi mental kita. Tidak ada keyakinan yang secara alami mengecualikan kemungkinan netralisasi. Kita dapat memahami ini saat memeriksa suatu keyakinan untuk menanggapi keberatan atau membuktikannya kembali. Dalam proses ini, meski yakin, kita mengubah sikap terhadap keyakinan, menangguhkannya tanpa meninggalkannya, menjadikannya subjek penyelidikan.
31. **Tujuan Fenomenologi Murni**: Dalam refleksi fenomenologis murni, tujuan kita bukan menguji keyakinan pada fakta asing, melainkan mencapai dan menjaga ranah kesadaran murni. Kita berkomitmen untuk tidak menerima keyakinan berdasarkan pengalaman objektif atau menggunakan kesimpulan dari pengalaman tersebut.
32. **Menangguhkan Penilaian**: Kita menahan penilaian tentang eksistensi alam fisik, termasuk tubuh, dan tubuh subjek yang mengetahui.
33. **Menangguhkan Pengalaman Psikologis**: Kita juga menahan penilaian tentang pengalaman psikologis, karena menolak alam menghilangkan asumsi bahwa operasi kesadaran terkait dengan tubuh.
34. **Apa yang Tersisa**: Setelah mengecualikan semua fakta secara metodologis, yang tersisa adalah semua fenomena pengalaman tanpa keraguan. Kita telah "mengapit" dunia objektif, menyisakan fenomena dunia yang dipersepsi melalui refleksi sebagai mutlak. Komponen kesadaran ini tetap utuh, dan dari mereka dunia dibangun. Fokus pada konten fenomenal tidak terpengaruh oleh penilaian tentang eksistensi objektif, memungkinkan refleksi menjadi murni. Bahkan keyakinan pada objek tetap ada dalam hakikatnya, dianalisis untuk sifat imanennya, melacak hubungan, perkembangan wawasan, dan bagaimana intuisi mencapai "kebenaran objektif."
35. **Batas Fenomenologi**: Mengklaim kebenaran proposisi tentang objek asing, bahkan fakta yang tak terbantahkan, berarti keluar dari fenomenologi murni ke psikologi atau ilmu objektif lain.
36. **Tantangan Kebiasaan**: Menangguhkan penilaian tentang alam bertentangan dengan kebiasaan pengalaman dan intelektual kita yang paling dalam, sehingga memerlukan kewaspadaan dan kesadaran diri penuh selama reduksi fenomenologis untuk mengeksplorasi kesadaran secara metodis.
37. **Kemungkinan Fenomenologi sebagai Ilmu**: Bisakah fenomenologi murni menjadi ilmu? Ketika penilaian ditangguhkan, kita menghadapi kesadaran murni dengan aliran fenomena yang tidak berulang. Pengalaman bukan ilmu, dan jika subjek

yang mengetahui hanya memiliki aliran fenomenanya sendiri, dengan subjek lain (dan tubuhnya) dikecualikan, bagaimana ilmu empiris dapat ada? Ilmu tidak bisa bersifat solipsis, melainkan harus valid untuk semua subjek yang mengalami.

38. **Fenomenologi bukan Ilmu Empiris**: Kita tidak dalam kesulitan karena ilmu empiris bukan satu-satunya jenis ilmu. Fenomenologi murni tidak dimaksudkan sebagai ilmu empiris. Kemurniannya bukan hanya dalam refleksi, tetapi dalam jenis kemurnian yang berbeda dari ilmu-ilmu "murni" lainnya.

39. **Ilmu Murni dan A Priori**: Kita sering menyebut matematika murni, aritmatika, geometri, atau mekanika murni sebagai ilmu a priori, berlawanan dengan ilmu empiris seperti ilmu alam. Ilmu murni ini bebas dari pernyataan tentang realitas faktual, berfokus pada kemungkinan rasional dan hukum-hukumnya, bukan fakta yang ada. Ilmu empiris, sebaliknya, mempelajari realitas yang diberikan melalui pengalaman.

40. **Fenomenologi sebagai Ilmu A Priori**: Seperti analisis murni yang mempelajakan hukum esensial tentang kuantitas atau geometri yang mempelajakan bentuk-bentuk mungkin, fenomenologi murni mempelajakan dunia kesadaran murni dan fenomenanya sebagai kemungkinan murni dengan hukum-hukum murni. Fenomena murni dari objek spasial memiliki sistem tanda a priori yang diperlukan, yang berlaku untuk setiap kesadaran yang mampu mengintuisi realitas spasial. Istilah "a priori" memiliki makna yang sama dengan "kemurnian" dalam analitik matematis atau geometri murni.

41. **Memahami Fenomenologi**: Saya hanya dapat memberikan analogi yang berguna di sini. Tanpa praktik dan kerja keras, tidak ada yang bisa memahami sepenuhnya matematika murni atau wawasan yang ditawarkannya. Hal yang sama berlaku untuk fenomenologi; memahaminya memerlukan kerja intelektual yang intens. Kepentingannya terlihat dari posisi unik fenomenologi terhadap filsafat dan psikologi. Pentingnya fenomenologi murni dalam mendirikan psikologi pada dasar yang kokoh jelas: jika semua kesadaran tunduk pada hukum esensial seperti realitas spasial pada geometri, hukum ini krusial untuk mempelajari kehidupan kesadaran manusia dan makhluk lain.

42. **Fenomenologi dan Kritik Filsafat**: Untuk filsafat, cukup disebutkan bahwa semua masalah teoretis murni dalam "kritik akal" (akal teoretis, praktis, dan kemampuan penilaian) terkait dengan hubungan esensial antara subjek teoretikal, praktikal, dan valuatif dengan kesadaran yang menjadi dasarnya. Masalah teoretis hanya dapat dirumuskan dan diselesaikan secara ilmiah dalam ranah kesadaran murni fenomenologi.

43. **Fenomenologi sebagai Ilmu Baru**: Para filsuf saat ini cenderung mengkritik dari luar daripada mempelajari dan memahami dari dalam. Mereka sering mengambil sikap seperti Berkeley, yang, meskipun jenius, secara dangkal mengkritik kalkulus

sebagai abstraksi kosong. Tidak ada keraguan bahwa fenomenologi, ilmu baru yang sangat produktif, akan mengatasi resistensi dan berkembang pesat, seperti kalkulus mengatasi ketidakpahaman pada masanya atau fisika presisi menggantikan filsafat alam Renaisans sejak Galileo.

Edmund Husserl
Pidato Pembukaan di Freiburg, 1917

******

EDMUND Husserl dilahirkan di desa Prossnitz di Moravia, yang pada waktu itu merupakan bagian dari Kekaisaran Austria. Ia mempelajari matematika di Universitas Leipzig dan Berlin dan memperoleh gelar doktor dalam matematika pada tahun 1881. Di Universitas Leipzig, ia menghadiri kuliah-kuliah filsafat Wilhelm Wundt. Husserl memutuskan untuk mengabdikan dirinya sepenuhnya pada filsafat, lalu pergi ke Wina, di mana ia mengikuti kuliah-kuliah filsafat Franz Brentano (1838-1917). Dari tahun 1916 hingga 1929, ia mengajar di Freiburg, tempat ia menghabiskan sisa hidupnya.

Tugas utama yang ia dedikasikan untuk dirinya adalah menjadikan filsafat sebagai ilmu yang ketat, ilmu yang umum dan menyeluruh. Filsafat menurut Husserl harus menjadi ilmu yang dimulai dengan langkah yang benar dan mencari kebenaran sejak awal, tidak menerima sesuatu begitu saja dan tidak mengakui sesuatu tanpa pemeriksaan. Dengan kata lain, filsafat harus menjadi ilmu dari segala ilmu, ilmu tanpa pra-anggapan (*Presuppositionless Science*). Setiap penalaran deduktif atau induktif bergantung pada pemahaman intuitif langsung tentang kebenaran yang tidak memiliki, dan tidak memerlukan, pembenaran lebih lanjut. Kebenaran ini adalah kebenaran yang esensial, kebenarannya jelas dengan sendirinya, dan tidak memerlukan dasar lain. Kebenaran esensial semacam ini harus ada jika kita ingin menghindari "regresi tak terbatas" (*Infinite Regress*) dalam pembenaran. Atas kebenaran yang jelas dengan sendirinya ini, kebenaran yang jelas melalui bukti lain didirikan, dan seluruh ilmu didasarkan. Dalam pengertian ini, proyek Husserl untuk mendirikan seluruh pengetahuan pada dasar kepastian yang terpadu merupakan analogi dan kelanjutan dari proyek Descartes.

KAMPANYE MELAWAN PSIKOLOGISME:

DALAM karya besar pertamanya, *Filsafat Matematika*, Husserl awalnya terjerumus dalam "psikologisme" (*Psychologism*), menjelaskan asal-usul konsep-konsep matematis, seperti angka, fungsi, dan kebenaran aritmatika, dengan penjelasan yang diwarnai nuansa psikologis. Misalnya, ia menjelaskan pemilikan kita atas konsep angka sebagai berasal dari intuisi rasional tentang kumpulan sebagaimana adanya. Namun, di bawah pengaruh Gottlob Frege (1848-1925), yang mengkritiknya dengan keras, ia meninggalkan pendekatan ini dan berubah dari pendukung psikologisme menjadi salah satu penentangnya yang paling keras dan berpengaruh. Konsekuensi langsung dari penolakannya terhadap doktrin psikologisme adalah pendirian filsafat

fenomenologisnya[1].

Kemunculan filsafat fenomenologis terkait dengan krisis ilmu-ilmu humaniora pada awal abad kedua puluh. Kemajuan penelitian psikologi, sosiologi, dan sejarah menyebabkan setiap ilmu berubah menjadi "isme" yang ingin kita melihat segala sesuatu melalui perspektifnya dan mereduksi segala sesuatu ke kategorinya. Psikolog mereduksi segalanya ke psikologi, bahkan hukum-hukum logika; sosiolog menjelaskan segalanya secara sosiologis, bahkan selera seni; dan sejarawan melihat logika sejarah mendominasi segalanya, termasuk manusia sebagai pembuat sejarah itu sendiri!

Psikologisme ingin menjadikan logika sebagai cabang psikologi, seolah-olah esensi mental dari proposisi logis dapat direduksi ke motivasi subjektif yang menyertainya, atau seolah-olah makna suatu pernyataan tidak memiliki independensi dari aliran kesadaran yang terkait dengannya. Psikologisme berpendapat bahwa pembenaran "penalaran deduktif" (*Deductive Inference*) dan kebenaran logis atau matematis seperti 2+2=4 didasarkan pada fakta-fakta dasar tertentu tentang cara kita berpikir. Namun, pandangan ini mengandung kekeliruan. Pandangan semacam ini mengabaikan keharusan mutlak kebenaran logis di satu sisi, dan melakukan petisi prinsip di sisi lain. Jika kebenaran logis bergantung pada jenis fakta apa pun, bahkan fakta yang benar secara universal tentang cara manusia berpikir, maka kebenaran itu akan bergantung pada sesuatu yang mungkin saja berbeda, karena fakta-fakta ini selalu bersifat "kontingen" (*Contingent*), bukan "esensial" (*Necessary, Apodictic*). Misalnya, dalam penalaran deduktif yang melibatkan dua proposisi P dan Q, yang menyatakan: "P mengimplikasikan Q, P benar, maka Q benar," seseorang mungkin tergelincir menganggap proposisi ini mendapatkan pembenarannya sebagai penalaran yang sah dari deskripsinya tentang fakta psikologis tentang cara manusia harus berpikir: jika seseorang melihat bahwa "P mengimplikasikan Q" dan melihat ada P, maka ia harus melihat bahwa Q mengikuti. Namun, ia keliru karena mencampuradukkan dorongan kausal yang nyata (yang bersifat kontingen, bahkan jika universal) dengan penalaran logis, yang bersifat esensial, terlepas dari apakah seseorang benar-benar melakukan penalaran atau tidak. Penalaran mungkin mendeskripsikan cara semua orang berpikir (meskipun kami meragukannya), tetapi itu bukan dasar kebenaran penalaran. Kebenaran penalaran tidak bergantung pada fakta umum tentang proses psikologis. Faktanya, salah satu sanggahan terhadap semua bentuk naturalisme adalah bahwa kebenaran logika tidak bergantung pada fakta apa pun; logika bersifat "normatif" (*Prescriptive*), bukan "deskriptif" (*Descriptive*).

Selain itu, setiap upaya naturalistik untuk membenarkan logika secara psikologis terjebak dalam "lingkaran setan" (*Vicious Circle*)[2]; karena semua penalaran,

---

1 Perlu dicatat bahwa ada yang berpendapat bahwa Frege tidak memahami tesis Husserl dalam *Filsafat Matematika* dengan benar; bahwa fokus Husserl dalam buku ini adalah mempelajari sifat dan asal-usul konsep matematis kita, dan bahwa penelitian semacam itu tidak berkaitan dengan objektivitas konsep-konsep itu sendiri. Faktanya, Husserl dalam buku ini sangat menyadari perlunya membedakan antara ide-ide kita tentang angka dan angka itu sendiri.

2 Lingkaran logis adalah ketergantungan sesuatu pada apa yang bergantung padanya (Definisi al-Jurjani).

termasuk yang diperlukan untuk menjalankan psikologi dan menghasilkan argumen dalam psikologi, mengandaikan kebenaran aturan-aturan logis penalaran terlebih dahulu. Dengan kata lain, ilmu-ilmu alam mengandaikan kebenaran aturan-aturan logis terlebih dahulu, sehingga argumen yang menggunakan proposisi ilmu alam tidak dapat digunakan untuk membenarkan aturan-aturan logika.

Psikologisme ini mendorong berbagai bentuk relativisme. Jika aturan-aturan logis mencerminkan hukum-hukum psikologis berpikir, maka hukum-hukum ini, bagi kita atau makhluk lain, di tempat atau waktu lain, mungkin berbeda dan berubah. Hubungan dalam logika antara premis dan kesimpulan bukanlah mekanis atau kausal, melainkan "konseptual" dan terkait dengan makna. Dalam bukunya *Penelitian Logis*, Husserl menolak psikologisme dan segala generalisasi naturalisme serta penyalahgunaan penjelasan naturalistik yang ditempatkan di luar konteksnya.

Dengan demikian, filsafat Husserl dapat dianggap sebagai reaksi terhadap scientisme, keyakinan bahwa segalanya dapat dijelaskan dan ditafsirkan melalui ilmu alam. Husserl tidak anti-ilmu; ia ingin mengungkap kekurangan ilmu dan menunjukkan batas-batasnya. Ilmu bergantung pada "pra-anggapan" (*Presuppositions*) tentang sifat realitas yang diterima begitu saja tanpa dipertanyakan. Oleh karena itu, ilmu tidak dapat memberikan penjelasan primer yang dapat menjadi titik awal utama atau landasan awal untuk penjelasan rasional dunia. Filsafat, jika ingin menjadi ilmu yang ketat, harus kembali ke apa yang diberikan dalam pengalaman secara umum, sebelum disentuh oleh teori atau interpretasi apa pun, dan harus mendekati apa yang diberikan tanpa konsep atau pra-anggapan, baik yang nyata maupun tersembunyi. Filsafat harus mencari kebenaran-kebenaran esensial yang pasti, bebas dari pra-anggapan, dan mencari apa yang tetap ada bagi kita serta memastikan keharusannya dengan kejelasan yang nyata begitu kita mengesampingkan yang kontingen dan tidak esensial. Yang tersisa adalah apa yang harus diasumsikan dan dijadikan titik awal untuk setiap bentuk penyelidikan rasional.

Husserl berbicara tentang "krisis manusia Eropa," yang intinya adalah bahwa ketidakmampuan untuk mendirikan rasionalitas pada landasan yang kokoh telah menyebabkan irasionalisme dan barbarisme. Namun, kesalahan di sini bukan pada rasionalitas, melainkan pada anggapan bahwa rasionalitas dan naturalisme adalah hal yang sama, dan bahwa naturalisme ilmiah memiliki penjelasan rasional akhir. Kesalahan terletak pada anggapan ini, yang ketika terbukti gagal, membuat rasionalitas itu sendiri terancam ditolak, padahal yang seharusnya ditolak adalah penyamaan rasionalitas dengan naturalisme. Kegagalan ilmu alam untuk memberikan kebenaran-kebenaran pasti akhir tentang dunia tidak boleh dianggap sebagai kegagalan proyek rasional itu sendiri.

INTENSIONALITAS (*INTENTIONALITY*):

KISAH fenomenologi Husserl dimulai dari Franz Brentano, yang menjadi gurunya dan darinya ia mengambil banyak ide-ide subur sebagai titik awal filsafatnya. Brentano

percaya bahwa ia telah menemukan esensi "mental" (*The Mental*) atau esensi "kesadaran" (*Consciousness*), yaitu "intensionalitas" (*Intentionality*). Ciri setiap kesadaran adalah bahwa ia adalah kesadaran *akan sesuatu*. Setiap tindakan mental atau sikap mental diarahkan pada sebuah objek – "objek intensional" (*The Intentional Object*). Semua kondisi kesadaran (berpikir, percaya, menginginkan, mencintai, membenci, mengingat, dll.) selalu memiliki objek atau konten. Cara objek intensional terhubung dengan kesadaran yang bersangkutan bervariasi, tetapi dalam semua kasus, tidak ada perbedaan bahwa kesadaran adalah kesadaran akan sesuatu. Kesadaran selalu memiliki objek, dan kesadaran selalu diarahkan pada objek – ia mengarah pada objek ini, bermakna dengannya, dan merujuk padanya. Objek intensional adalah fokus perhatian seseorang dalam setiap tindakan mental.

Ciri lain yang dimiliki intensionalitas kesadaran adalah bahwa ia mengarah pada objeknya dan bermakna dengannya, terlepas dari apakah objek itu benar-benar ada atau tidak. Tindakan-tindakan intensional adalah tindakan yang dapat menangani hal-hal yang tidak ada. Misalnya, seorang anak dapat "percaya" atau "berharap" bahwa Santa Claus akan memberinya hadiah, meskipun Santa Claus adalah makhluk yang tidak ada. Ini yang kadang-kadang diungkapkan dengan bahwa objek-objek tindakan intensional dapat memiliki "ketidakberadaan intensional" (*Intentional Inexistence*)[1].

Tidak dapat disangkal bahwa tindakan-tindakan mental selalu memiliki objek tertentu, dan bahwa apa yang menghubungkan kesadaran dan tindakan-tindakan kesadaran dengan objek-objek intensionalnya bukanlah hubungan yang kebetulan, melainkan objek-objek intensional adalah bagian tak terpisahkan dari tindakan mental, baik terbukti adanya objek tersebut maupun tidak. Objek intensional "hadir" atau "imanen" atau "inhere" (*Immanent*) dalam tindakan mental. Sebaliknya, setiap tindakan fisik (non-mental) selalu memerlukan objek yang ada untuk melakukan tindakan tersebut. Contohnya, menendang kursi dengan kaki adalah tindakan yang mensyaratkan adanya kursi untuk ditendang. Sedangkan "memikirkan" kursi adalah tindakan yang tidak memerlukan adanya kursi. Bahkan perasaan atau suasana hati umum seperti kecemasan atau kegembiraan, yang tampaknya tidak memiliki objek intensional tertentu, menurut Brentano tidak menyimpang dari aturan umum bahwa intensionalitas adalah esensi mental; di sini, suasana hati itu sendiri menjadi objek intensional, menjadi "objek dirinya sendiri".

Setiap kesadaran adalah kesadaran akan sesuatu; dengan demikian, ia dapat dideskripsikan secara langsung. Kesadaran akan sesuatu adalah hubungan timbal balik yang terus-menerus antara tindakan-tindakan intensional dari segala jenis dan objek yang dituju. Oleh karena itu, ide intensionalitas sebagai esensi mental menentang pandangan dualistik Descartes tentang pikiran sebagai substansi independen yang dapat ada tanpa objek kesadaran. Menurut klaim intensionalitas, pikiran (*Cogito*) dan objek-objek pikiran (*Cogitatum*) merupakan kesatuan yang tak terpisahkan.

1 William R. Earle, *Introduction to Philosophy*, hlm. 130-131.

Husserl menerima ide intensionalitas dari gurunya dan mulai menarik kesimpulan-kesimpulan penting darinya. Salah satunya adalah bahwa ide intensionalitas mengungkap kekurangan dalam doktrin naturalisme kausal. Ranah kesadaran dan objek-objek intensionalnya menawarkan bidang di mana hubungan-hubungan hanya dapat dipahami dalam terang makna dan pembenaran rasional, yang tidak dapat direduksi ke penjelasan kausal semata atau penjelasan psikologis asosiatif (*Associationist*). Memahami rangkaian tindakan-tindakan mental dan objek-objeknya sebagai makna (misalnya, keyakinan P karena keyakinan Q) memerlukan kita untuk mendeskripsikan hubungan-hubungan di antara mereka dalam kerangka konsep dan "alasan-alasan rasional" (*Reasons*) serta tujuan, bukan dalam kerangka hubungan "kausal" atau mekanis dari tindakan-tindakan mental. Pertanyaan seperti "Apa yang membenarkan keyakinan saya yang pasti bahwa 1.574 - 9.268 = -7.694?" atau "Mengapa kamu membenci orang yang menjual mobil itu?" tidak memerlukan jawaban atau penjelasan kausal, melainkan "alasan-alasan rasional" (*Reasons*) atau "bukti" (*Evidence*), yaitu pembenaran rasional atau logis. Memang benar ada situasi di mana seseorang mempercayai sesuatu atau menarik kesimpulan yang tidak mengikuti secara logis karena alasan-alasan psikologis kausal, dan situasi lain di mana orang, didorong oleh alasan-alasan psikologis, memegang keyakinan yang tidak benar secara rasional atau menarik kesimpulan yang tidak mengikuti secara logis. Namun, ini membuktikan bahwa pertanyaan tentang kondisi kausal yang membuat seseorang benar-benar mempercayai keyakinan tertentu berbeda dari pertanyaan apakah ada alasan rasional atau logis untuk keyakinan tersebut.

Faktanya, Husserl tidak terlalu berambisi untuk membuktikan bahwa intensionalitas adalah ciri pembeda mental. Yang penting baginya adalah bahwa dunia objek-objek intensional atau makna memberikan filsafat subjek independen untuk dipelajari, terlepas dari, dan tidak direduksi ke, asumsi-asumsi kausal naturalistik yang lebih luas tentang sifat atau keberadaan objek-objek tersebut. Dalam hal apa pun, kita memiliki objek-objek atau makna yang kita sadari selama kita memiliki kesadaran sama sekali. Apa pun jenis asumsi yang kita buat tentang sifat realitas, dapat dipastikan bahwa tindakan-tindakan mental kita akan diisi dengan konten tertentu atau objek yang dituju, dan bahwa benda-benda akan tampak kepada kita dengan cara tertentu. Mental selalu mencakup "referensi" (*Reference*) ke objek atau konten yang tidak harus ada dalam pengertian apa pun kecuali sebagai objek yang dituju dalam tindakan mental kita. Subjek fenomenologi adalah sifat esensial dari konten-konten ini, dilihat semata-mata sebagai objek-objek intensional dari tindakan-tindakan mental. Perlu dicatat bahwa "objek-objek kesadaran" tidak terbatas pada objek-objek indrawi dari pengalaman empiris; segala sesuatu yang dapat masuk ke dalam kesadaran: warna, objek fisik, persamaan matematika, cinta, waktu, persahabatan, dll., adalah subjek yang mungkin untuk studi fenomenologis, karena dapat dipelajari sebagaimana adanya sebagai fenomena.

Fenomenologi didasarkan pada gagasan bahwa ketika kita melihat objek-objek sebagai fenomena dalam kesadaran, kita dapat melihat kebenaran-kebenaran pasti

dan esensial yang berkaitan dengan ciri-ciri esensial objek-objek tersebut. Karena saat itu kita dapat melihat ciri-ciri yang tidak dapat kita abaikan tanpa jatuh ke dalam kontradiksi internal mengenai apa yang membentuk objek-objek tersebut. Dengan demikian, kita memahami objek-objek sebagaimana adanya dalam dirinya sendiri, tanpa pra-anggapan atau interpretasi yang dipaksakan. Di antara banyak ciri benda, ada ciri-ciri "esensial," yaitu ciri-ciri yang, jika muncul sama sekali, tidak dapat kita kesampingkan jika objek-objek tersebut akan tampak kepada kita sebagai jenis benda tersebut. Cara benda harus ada agar dapat tampak kepada kita sama sekali sebagai benda tersebut adalah apa yang membentuk "esensinya".

Kata "fenomenologi" berasal dari kata Yunani *Phainomenon* yang berarti "penampakan" dan *Logos* yang berarti ilmu, hukum, akal. Fenomena adalah subjek akhir dari ilmu tanpa pra-anggapan. Kata "fenomena" merujuk pada apa yang tampak sebagaimana adanya, sehingga merupakan sesuatu yang dilihat sebagaimana adanya dalam dirinya sendiri. Fenomenologi sebenarnya adalah ilmu tentang objek-objek intensional kesadaran. Ilmu ini terdiri dari hukum-hukum yang didasarkan pada makna yang mendeskripsikan ciri-ciri esensial, struktural, dan formal dari berbagai jenis penampakan. Dalam kasus objek-objek fenomenal, tidak mungkin membedakan antara penampakan dan realitas; objek-objek fenomenal adalah apa yang tampak; karena mereka hanya relevan bagi kita sebagaimana mereka tampak. Tak perlu dikatakan bahwa benda "tampak" kepada kita dengan cara tertentu. Selama seseorang berpegang pada fenomena benda dan tidak melampaui itu, ia akan memiliki rentang objek yang memungkinkannya memiliki kebenaran-kebenaran deskriptif yang esensial dan pasti tentang mereka. Fenomenologi mengambil semboyan "kembali ke benda itu sendiri" yang berarti kita harus menghadapi benda persis seperti yang kita alami dalam kesadaran, terlepas dari pra-anggapan teoretis atau metafisik – bukan menghadapi mereka sebagai benda dalam pengertian lain, misalnya sebagai benda fisik. Kita harus kembali ke pengalaman itu sendiri, ke dunia kesadaran murni atau subjektivitas murni. Husserl menyebut fakta adanya subjektivitas atau kesadaran eksplisit sebagai "keajaiban dari segala keajaiban". Keajaiban tidak terletak pada keberadaan itu sendiri, tetapi pada adanya entitas yang menyadari keberadaan ini.

KRISIS FONDASI:

JIKA kita teliti struktur berbagai ilmu alam dan pandangan akal sehat terhadap dunia, kita akan menemukan bahwa keduanya didasarkan pada asumsi-asumsi yang tidak diturunkan dari fenomena. Di bawah pandangan akal sehat dan ilmu-ilmu alam, terdapat jaringan pra-anggapan tentang sifat realitas; asumsi-asumsi ini bersifat trans-fenomenal atau "transenden". Kita membuat asumsi tentang benda-benda yang melampaui apa yang benda-benda itu sebagai fenomena. Husserl menyebut pandangan pra-filosofis terhadap dunia sebagai "sikap alamiah" (*Natural Attitude*).

Bahkan logika dan matematika tidak luput dari asumsi-asumsi dan belum memenuhi syarat "bebas dari pra-anggapan" (*Presuppositionless Science*); karena,

dalam domain masing-masing, mereka tidak mengkritik semua fondasi yang menjadi dasar konsep-konsep fundamental dan aturan-aturan penalaran, juga tidak mempertanyakan fondasi-fondasi itu sendiri. Sebelum abad kesembilan belas berakhir, telah jelas bagi semua orang bahwa dimungkinkan untuk membangun beberapa sistem formal yang saling bertentangan, namun semuanya memiliki konsistensi internal yang setara. Sebagai contoh, terdapat berbagai geometri yang berbeda satu sama lain meskipun masing-masing konsisten dan terhubung secara internal.

RESPON FENOMENOLOGIS:

UNTUK mencapai setidaknya kesadaran minimal akan kemurnian fondasi dan kebebasannya dari pra-anggapan, yang merupakan syarat esensial bagi sikap filosofis sejati, Husserl mengusulkan metode yang disebut reduksi fenomenologis (*Phenomenological Reduction*), atau "penempatan dalam tanda kurung" (*Bracketing*), atau "*epoche*", yang berasal dari kata Yunani yang berarti "penahanan" atau "penundaan" (*Suspension*), yaitu, dalam konteks ini, penahanan kepercayaan atau penundaan penghakiman. *Epoche* adalah inti dari metode fenomenologis. Apa yang tersisa setelah mengesampingkan semua pra-anggapan tentang benda-benda adalah satu-satunya yang pasti dan esensial mengenai benda-benda tersebut. Faktanya, reduksi fenomenologis melalui dua tahap:

1. Penahanan penghakiman terhadap ada atau tidaknya objek-objek kesadaran, yang memungkinkan kita untuk fokus pada mereka sebagai fenomena murni, yaitu fokus pada bagaimana mereka tampak dan terwujud dalam kesadaran.
2. Memandang objek-objek ini (yang telah direduksi menjadi fenomena murni) bukan dalam aspek partikular atau kontingennya, melainkan dalam totalitas dan esensinya. Artinya, kita hanya memperhatikan apa yang universal dan esensial dari fenomena, dan fenomena hanya menarik perhatian kita sebagai contoh atau model dari jenis-jenis fenomena. Dengan demikian, kita mengabaikan detail-detail kontingen dari fenomena dan menempatkannya dalam tanda kurung untuk mencapai esensi-esensi yang menjadikan sesuatu sebagaimana adanya, dan tanpanya sesuatu itu akan menjadi sesuatu yang lain. Langkah ini disebut "reduksi esensial" (*Eidetic Reduction*) karena ia mereduksi fenomena ke inti yang tersisa yang menjadikannya jenis atau kategori tertentu, bukan yang lain. Kata *eidetic* berasal dari kata Yunani *eidos*, yang berarti "bentuk" atau "rupa", merujuk pada "bentuk-bentuk Platonis" yang adalah "esensi-esensi".

Agar kita dapat fokus pada benda-benda sebagaimana diberikan kepada kesadaran semata, kita harus mengesampingkan asumsi-asumsi yang kita terima tanpa pertanyaan, baik dari pandangan akal sehat maupun pandangan ilmu alam terhadap dunia, untuk mencapai isi kesadaran murni dan mempelajarinya dengan netral dan jujur. Kita tetap menahan penghakiman terhadap ide-ide sebelumnya tentang isi kesadaran, baik yang berkaitan dengan penyebabnya, keberadaannya, sifatnya, atau representasinya (atau ketidakrepresentasiannya) terhadap dunia eksternal. Terlepas

dari semua pra-anggapan ini, kita dapat mempelajari segala yang relevan bagi pikiran sebagai objek fenomenologis murni, yaitu mempelajarinya sebagaimana ia terwujud bagi kesadaran semata[1].

Epoche tidak berarti menyangkal keberadaan dunia eksternal (atau membuktikannya). Kita tidak menghapus, mengeliminasi, atau membatalkan realitas eksternal; kita hanya menetralkannya, mengesampingkannya, dan mengabaikannya. Dengan cara ini, seseorang dapat mencapai sikap filosofis yang benar.

Ketika filsafat mencapai sikap fenomenologis terhadap objek-objek kesadaran, ia tidak mempedulikan objek-objek ini sebagai isi mental tertentu, melainkan sebagai makna atau signifikasi. *Epoche* mengupas objek-objek kesadaran fenomenal murni dari keberadaan atau ketidakberadaannya dan dari segala yang tidak esensial baginya agar menjadi apa adanya. Saat itu, kita melihatnya sebagaimana adanya dalam dirinya, sebagaimana ia harus ada dari sudut pandang atau perspektif apa pun agar menjadi jenis benda yang dibentuknya, yang kita maksud ketika kita mengatakan bahwa kita "melihat esensinya". Faktanya, fenomenologi, bahkan setiap filsafat sejati, menolak untuk menjadi apa pun selain "ilmu esensial" (*Eidetic Science*) atau "ilmu tentang esensi-esensi" (*Science of Essences*).

Esensi-esensi ini independen dari kesadaran individu mana pun, bersifat objektif secara mutlak, dan benar secara universal. Mereka mengungkap, ketika suatu objek tertentu hadir dalam kesadaran, apa yang harus menjadi bagian dari kesadaran akan objek tersebut. Pengetahuan tentang esensi-esensi adalah urusan yang sepenuhnya independen dari semua pertanyaan atau pengetahuan tentang keberadaan atau realitas. Esensi suatu objek tidak berkaitan dengan apakah ada contoh nyata dari objek tersebut.

Esensi-esensi ini "dipahami secara intuitif" (*Intuited*) atau melalui pengamatan, yaitu melalui penglihatan rasional langsung. Ketika suatu objek tertentu hadir dalam kesadaran, ia selalu hadir sebagai penampakan tertentu, bukan sekadar penampakan. Artinya, ia memiliki "signifikasi" (*Significance*) atau "makna" (*Meaning*). Signifikasi atau makna ini adalah apa yang dipegang dan ditangkap oleh esensi. Tanpa esensi-esensi atau signifikasi-signifikasi ini, benda-benda tidak akan berarti apa-apa bagi kita sama sekali. Esensi-esensi memberikan makna dan signifikasi pada benda-benda dan pada pengalaman akan benda-benda. Esensi-esensi ini, dengan signifikasi yang diberikannya, adalah fenomena-fenomena utama kesadaran. Husserl, dengan cara Cartesian, menegaskan bahwa esensi suatu benda adalah sifat-sifat yang dimilikinya dengan pasti tanpa keraguan, karena tanpa sifat-sifat esensial ini, benda tersebut tidak akan lagi hadir sebagai jenis benda tersebut sama sekali. Makna umum ini adalah denominator bersama yang konstan di antara berbagai representasi kita tentang benda yang sama (misalnya, ketika kita mengelilingi benda tersebut) dan yang menyatukan representasi-representasi yang berbeda ini dalam referensinya pada objek yang sama. Dengan demikian, kesadaran kita akan "rumah", misalnya, hanya

1 John Shand, *Husserl*, dalam: *Philosophy and Philosophers*, Penguin Books, 1993, hlm. 238-239.

berarti rumah karena mengandung esensi rumah. Dengan cara ini, tindakan-tindakan kesadaran yang berbeda saling berhubungan dan diarahkan pada "rumah" dan bukan pada sesuatu yang lain[1].

MAKNA BENDA BUKAN KEBERADAANNYA:

KEPADA Frege dikaitkan gagasan bahwa ekspresi dapat memiliki makna atau isi meskipun tidak ada sesuatu atau referen (*Referent*) yang sesuai dengan makna tersebut. Makna, dengan demikian, independen dari apakah ada sesuatu yang memenuhi makna tersebut; atau, dengan kata lain, makna adalah urusan yang terpisah dari apakah objek yang dimaksud atau dituju ada atau tidak. Selain itu, ekspresi atau deskripsi yang berbeda dapat merujuk pada benda yang sama; baik karena mereka memiliki makna yang sama, atau karena mereka memiliki makna yang berbeda yang mewakili cara-cara keberadaan dari objek yang sama. Contohnya: "bintang pagi" dan "bintang malam" keduanya menunjuk pada planet Venus. Atau "1+1" dan "5-3" keduanya menunjuk pada angka 2. Jika makna suatu ekspresi identik dengan referensinya (yaitu benda yang dirujuknya), maka jika saya memahami dua ekspresi, saya akan tahu apakah keduanya merujuk pada benda yang sama atau pada dua benda yang berbeda. Jika memahami makna suatu ekspresi berarti mengetahui referensinya, maka mustahil bagi saya, setelah memahami maksud "bintang pagi" dan "bintang malam", untuk salah mengenali bahwa keduanya merujuk pada benda yang sama – yaitu planet Venus, selama memahami makna kedua ekspresi tersebut mencakup pengetahuan saya tentang referensi bersama mereka. Jelas bahwa hasil seperti ini salah. Jelas pula bahwa pernyataan "bintang pagi adalah bintang malam" adalah penemuan astronomis dan bukan setara dengan pernyataan logis yang sepele "A = A". Intinya, jelas bahwa ekspresi dapat memiliki makna tanpa memiliki referen (*Referent*). Oleh karena itu, kita tidak boleh menyamakan makna dengan referensinya, dan kita harus menyadari bahwa makna independen dari referensinya. Kita tidak perlu lagi mengasumsikan "keberadaan" Pegasus agar ekspresi "Pegasus" memiliki isi tertentu dan dengan demikian bermakna[2].

KEMAMPUAN ASALI KITA UNTUK MENGAMATI ESENSI:

HUSSERL mengakui bahwa kita perlu mengalami kasus-kasus individual dari putih untuk memahami esensi "keputihan". Namun, seseorang langsung menyadari esensi keputihan begitu ia melihat sesuatu sebagai sesuatu yang putih. Melihat sesuatu sebagai sesuatu yang putih menyiratkan bahwa seseorang telah memahami apa itu keputihan. Benda-benda dipahami dengan signifikasi tertentu. Salah untuk berpikir bahwa pemahaman kita tentang esensi keputihan atau konsep keputihan diturunkan dengan menginduksi serangkaian benda putih dan mengekstrak sifat bersama di antara mereka. Ini karena proses tersebut sudah mengandaikan kemampuan kita

1 Ibid., hlm. 240.
2 Ibid., hlm. 240-241.

untuk membedakan benda-benda putih. Kita sudah memilih beberapa benda sebagai benda putih dan menolak yang lain. Intinya, ketika kita melihat sesuatu sebagai sesuatu yang putih, dalam tindakan mental ini sendiri kita mengamati esensi keputihan dan melihatnya secara intuitif. Kita memiliki kemampuan asali untuk membedakan benda-benda putih. Fenomenologi menegaskan kesadaran akan esensi yang terdapat dalam kemampuan ini. Mirip dengan cara kita dapat mengenali, misalnya, pria yang merampok bank ("Saya akan tahu jika saya melihatnya" – yang menjadi dasar prosedur identifikasi tersangka), meskipun kita sama sekali tidak mampu memberikan deskripsi spesifik tentang pria tersebut. Fenomenologi bertujuan mencapai kondisi mental di mana pengungkapan deskriptif intuitif tentang esensi dimungkinkan, dengan mengesampingkan segala yang tidak esensial dan tidak cukup bagi objek fenomenal agar menjadi apa adanya. Yang tersisa adalah sisa esensial, inti esensial, dari sifat-sifat yang esensial dan cukup, yang akan memberikan kita kebenaran-kebenaran pasti dan esensial.

Kita dapat menggunakan objek-objek kesadaran tertentu sebagai contoh untuk mengenali esensi-esensi. Namun, kita melakukannya dengan cara yang sama seperti kita menggunakan gambar segitiga tertentu untuk memahami teorema geometris, seperti teorema Pythagoras; kita menggambar segitiga tertentu sebagai contoh untuk penjelasan, tetapi kebenaran tentang sifat esensi tidak bergantung sama sekali pada keberadaan segitiga tertentu ini atau yang lain. Dalam menggunakan contoh-contoh, kita mendeskripsikan apa yang disebut Husserl sebagai "cakrawala" (*horizon*) benda; dan melalui permainan bebas imajinasi, dan "variasi bebas" (*Free Variation*), kita menentukan batas-batas di mana sesuatu dapat bervariasi sambil tetap menjadi jenis benda yang sama. Dengan demikian, kita mengubah pengalaman kita akan entitas tunggal menjadi pengalaman akan esensi, dan kita kemudian memiliki pengamatan non-indrawi akan esensi, atau penglihatan intuitif akan esensi (*Eidetic Intuition*).

Melalui intuisi, kita dapat mendeskripsikan struktur esensial dari pengalaman kita sebagai fenomena murni. Fenomena secara inheren mencakup tindakan-tindakan mental dan objek-objek fenomenal dari tindakan-tindakan ini, yaitu pikiran dan objek pikiran. Fenomenologi, dan dengan demikian filsafat, adalah dasar dari setiap ilmu karena kesadaran rasional apa pun akan dunia harus dimulai dari pemahaman esensial tentang esensi-esensi ini. Tanpa esensi-esensi ini, dunia tidak akan memiliki signifikasi apa pun bagi kita. Dalam pengertian ini, Husserl menganggap fenomenologi sebagai disiplin "a priori", karena pemahaman akan makna, signifikasi, dan esensi-esensi fundamental secara logis mendahului setiap teorisasi dan independen dari fakta-fakta kontingen.

Fenomenologi menangani sifat-sifat yang terkait secara esensial dengan jenis-jenis fenomena. Fenomenologi bertujuan mencapai kebenaran-kebenaran yang esensial, objektif, dan memiliki kepastian mutlak, serta murni karena tidak terikat pada perspektif epistemologis, spasial, atau temporal. Dalam pengertian ini, kebenaran-kebenaran ini bersifat mutlak (*Categorical*), karena diamati langsung dari

pengalaman dan tidak bergantung pada penerimaan kebenaran lain. Kebenaran-kebenaran fundamental yang terkait dengan struktur benda-benda fenomenal harus dilihat secara langsung atau tidak akan pernah dilihat sama sekali.

Jika fenomena benar-benar netral dan bebas dari signifikasi atau makna, tidak akan ada harapan untuk berdirinya ilmu apa pun; karena ketiadaan makna dan signifikasi fundamental dari objek-objek kesadaran akan menghilangkan kemungkinan adanya ilmu yang menghubungkan elemen-elemen pengalaman kita dalam bentuk yang dapat direproduksi dan dipahami. Tujuan fenomenologi adalah kembali ke signifikasi asli dan final dari pengalaman, bebas dari tumpukan signifikasi usang yang tertanam dalam teori-teori ilmiah dan asumsi-asumsi umum. Di sana kita melihat dunia dengan kagum dan segar, atau belajar melihat dunia kembali.

EGO TRANSENDENTAL:

FILSAFAT Husserl mencakup penerapan radikal lain dari metode *epoche*. Kita telah mengatakan bahwa reduksi fenomenologis menempatkan dunia eksternal alamiah dan asumsi-asumsi yang terkait dengan kepercayaan akan dunia tersebut dalam tanda kurung. Namun, ada hal lain yang masih tunduk pada *epoche*, yaitu ego individu atau kesadaran. Setiap tindakan kesadaran mengandaikan subjek atau "ego" secara pra-anggapan. Namun, yang penting bukan ego spesifik ini, melainkan apa yang "esensial" bagi ego. Ego individu ini juga harus ditempatkan dalam tanda kurung agar kita dapat mengamati esensi dari individu yang berpikir itu sendiri. Seperti halnya semua esensi, keberadaan ego tertentu tidak relevan untuk menentukan esensi universal ego secara umum, yaitu "intensionalitas murni". Sesuatu yang melakukan proses "penempatan dalam tanda kurung" (*Bracketing*) terhadap dunia alamiah, termasuk ego empiris itu sendiri, haruslah sesuatu. Husserl menyebut ini sebagai "ego transendental" (*Transcendental Ego*), yang berdiri "di luar dunia". Esensi ego transendental ini adalah bahwa ia berdiri sebagai syarat sebelumnya untuk setiap tindakan mental atau pengalaman apa pun, termasuk semua tindakan reduksi fenomenologis. Kita kini dihadapkan pada struktur tiga serangkai kesadaran: *Ego-Cogito-Cogitatum* – ego murni (ego yang berpikir), tindakan mental (pikiran), dan isi (objek pikiran).

Ini memberikan kita fenomenologi transendental yang lengkap, yang subjek akhirnya adalah kumpulan besar jenis-jenis makna atau signifikasi (*noema*), yang terkait dengan tindakan-tindakan pemahaman (*noesis*) dari ego transendental. Ego transendental adalah absolut satu-satunya, karena ia tetap ada setelah setiap penempatan dalam tanda kurung; ia diandaikan sebelumnya dalam setiap tindakan kesadaran atau pengalaman, bahkan tindakan penempatan dalam tanda kurung itu sendiri. Ego transendental adalah syarat awal untuk setiap makna. Itu adalah satu-satunya yang tidak dapat disingkirkan oleh pikiran karena diandaikan sebelumnya dalam setiap pemikiran.

Dalam tahap-tahap akhir filsafatnya, Husserl cenderung memberikan peran

aktif kepada ego transendental, dan menyimpulkan bahwa ego transendental, bukan ego individu, secara aktif membentuk atau membangun makna objek-objek kesadaran. Ego murni memberikan makna kepada objek-objek yang menjadikannya objek-objek kesadaran. Namun, ini sendiri tidak mengarah pada idealisme (doktrin bahwa realitas bergantung pada kesadaran), karena mungkin ego transendental hanya mengkategorikan dunia yang independen secara eksistensial ke dalam konsep-konsep yang dapat dipahami, sehingga menjadikannya objek kesadaran.

Namun, jika realitas satu-satunya yang dapat diakui untuk suatu objek adalah signifikasi yang kita berikan kepadanya secara aktif melalui ego transendental, maka realitas atau dunia menjadi bergantung secara eksistensial pada ego transendental, dan ini adalah "idealisme" (*Idealism*). Jika dunia tanpa signifikasi bagi kesadaran adalah dunia yang tidak mungkin secara eksistensial, dan setiap signifikasi adalah produk ego transendental, maka dunia bergantung secara eksistensial pada ego transendental. Ini juga menunjukkan bahwa ego transendental adalah "absolut" satu-satunya, karena segalanya bergantung secara eksistensial padanya, sementara ia tidak bergantung secara eksistensial pada apa pun.

Pandangan Husserl mengarah pada bentuk idealisme subjektif (realitas bergantung secara eksistensial pada subjek), di mana seluruh keberadaan bergantung pada makna yang diberikan oleh ego transendental (atau subjek sebagai subjek) kepada benda-benda. Namun, masih mungkin untuk membantah bahwa signifikasi atau esensi-esensi ini objektif karena independen dari keberadaan kesadaran tertentu dan bersifat universal, mencakup setiap kesadaran sebagai kesadaran. Pandangan Husserl yang kemudian cenderung ke arah idealisme karena ia berpendapat bahwa berbicara tentang keberadaan nyata dunia terlepas dari kategori-kategori signifikasi yang bergantung pada kesadaran murni adalah mustahil dan tidak bermakna. Namun, sekali lagi, masih mungkin untuk mengatakan bahwa dunia dapat terus ada terlepas dari kesadaran murni. Jika demikian, dapat dibantah bahwa dunia yang demikian akan tidak bermakna dengan cara yang sama seperti kalimat yang ditulis akan tidak bermakna jika tidak ada pikiran untuk memahami maknanya. Itu akan menjadi dunia yang benar-benar tidak dapat dibayangkan.

Husserl beralih dari gagasan bahwa tidak ada yang dapat dibayangkan kecuali sebagai objek kesadaran ke gagasan bahwa tidak ada yang dapat "ada" kecuali sebagai objek kesadaran. Tanggapannya terhadap skeptisisme tentang sifat dan keberadaan dunia eksternal adalah bahwa dunia yang tampak bermakna adalah satu-satunya dunia nyata, dan mengasumsikan dunia lain yang mungkin ada atau tidak ada adalah omong kosong atau tidak masuk akal.

RINGKASAN EDMUND HUSSERL:

HUSSERL setuju dengan Descartes bahwa ada satu hal yang tidak dapat diragukan oleh setiap orang, yaitu kesadaran kita sendiri. Oleh karena itu, jika kita ingin membangun konsepsi kita tentang realitas pada fondasi yang kokoh, ini adalah batu

karang tempat kita memulai dan mendirikan bangunan. Namun, ia juga setuju dengan Hume bahwa ketika saya melihat meja, misalnya, kesadaran saya adalah kesadaran akan meja, bukan kesadaran akan diri saya yang memiliki pengalaman melihat meja. Kesadaran, dalam kondisi biasa, selalu mengambil bentuk: saya secara langsung sadar akan benda-benda, bukan sadar akan diri saya sebagai objek. Tetapi setiap upaya untuk membuktikan bahwa objek-objek ini ada terlepas dari kesadaran dan pengetahuan saya pasti gagal. Selalu terbukti mustahil untuk membuktikan keberadaan dunia eksternal itu sendiri.

Di sini Husserl menawarkan pendekatan yang cerdas dan cemerlang: mari kita hindari terjebak dalam masalah-masalah tak terpecahkan tentang keberadaan independen objek-objek kesadaran, karena yang pasti dan tidak dapat diragukan adalah bahwa mereka ada bagi kita sebagai "objek-objek kesadaran", terlepas dari status eksistensial lain yang mungkin mereka miliki atau tidak. Mari kita pelajari objek-objek ini sebagai objek kesadaran, dengan kepastian mutlak akan keberadaannya dalam kapasitas ini, tanpa membuat asumsi lain tentang mereka. Sebagai objek kesadaran, mereka dapat langsung diteliti dan dipelajari sejauh apa pun dapat diteliti dan dipelajari. Mari kita tinggalkan pertanyaan-pertanyaan yang tidak dapat diselesaikan, abaikan, dan kesampingkan (dalam tanda kurung jika Anda mau), dan andalkan apa yang kita sangat mampu teliti[[1]].

Fenomenologi Husserl adalah metode sebelum menjadi doktrin eksplisit. Husserl memulai dengan kritik terhadap matematika, yang membawanya untuk pertama kali menemukan cara yang memungkinkan kita memperoleh kebenaran-kebenaran fundamental dan membuktikannya secara demonstratif; sehingga ia menetapkan prinsip esensialnya sejak awal untuk mengarahkan diri "kepada benda-benda itu sendiri", untuk menerima dari mereka apa yang memberitahu kita tentang mereka, dan dengan demikian secara prinsip mengecualikan setiap penghakiman sebelumnya dan teori yang telah dipikirkan sebelumnya tentang realitas. Dengan demikian, ada dua prinsip yang terkandung dalam titik awal ini: prinsip negatif, yang terdiri dari menolak segala yang tidak dibuktikan secara demonstratif, yaitu dibuktikan sehingga mustahil untuk membayangkan kebalikannya, dan prinsip positif yang terdiri dari kembali ke intuisi langsung dalam memahami benda-benda, karena intuisi ini, dan hanya intuisi ini, yang dapat menjadi sumber awal dari setiap kepastian. "Penahanan" (*Epoche*) dan "intuisi" adalah dua prinsip utama metode fenomenologis.

Namun, kita tidak boleh disesatkan oleh kata "benda-benda" dan jatuh ke dalam kesalahan. Berkat penahanan (atau menempatkan segala yang tidak memiliki pembenaran yang jelas dengan sendirinya, menurut Husserl, dalam tanda kurung), benda-benda yang benar-benar diberikan kepada kita adalah "fenomena" (*Phenomena*). Keberadaan (atau benda dalam dirinya sendiri) sama sekali bukanlah hal yang jelas dengan sendirinya. Dengan demikian, ranah intuisi fenomenologis terdiri dari semua fenomena yang diberikan kepada kesadaran, yaitu segala yang

1 Bryan Magee, *The History of Philosophy*, DK Publishing, INC, 1998, hlm. 214.

muncul dengan cara apa pun dan atas dasar apa pun, sehingga mengecualikan seluruh ranah yang tidak jelas dari keberadaan dalam dirinya sendiri yang tidak muncul dan tidak dapat muncul. Tugas fenomenologi terbatas pada mengungkap seluruh dunia fenomena, mendeskripsikannya secara ketat, dan berusaha memahami hubungan-hubungan yang menghubungkan fenomena-fenomena ini, yang berarti dengan jelas melampaui deskripsi murni ke penjelasan fenomena, atau penentuan maknanya. Husserl mengatakan dalam *Meditasi Cartesian*-nya: penjelasan fenomenologis menjelaskan apa yang terkandung dalam makna "yang dipikirkan" (*Cogitatum*) tanpa diberikan melalui intuisi dengan menjadi hadir bagi persepsi-persepsi indrawi yang "berpotensi" (*Potential*) dan yang membuat yang tidak tampak menjadi tampak. Dari sudut pandang ini, setiap jenis fenomena memungkinkan pembuatan metode-metode khusus untuk penelitian, deskripsi, dan interpretasi.

Dengan demikian, kita dapat mengatakan bahwa fenomenologi sebagai metode pada pandangan pertama tampak sebagai bentuk "positivisme" (*Positivism*), tetapi ini sama sekali tidak berarti bahwa ia mengecualikan filsafat atau metafisika; faktanya, gerakan fenomenologis tidak ragu untuk menjadi gerakan metafisik sejati. Di sisi lain, metode itu sendiri mengandung "doktrin"; artinya, karena *epoche* adalah tentang menempatkan seluruh ranah keberadaan dalam tanda kurung, dan hanya meninggalkan fenomena murni bagi akal, fenomenologi Husserl mengandung jenis idealisme, mereduksi alam semesta ke ide-ide, ke isi internal kesadaran, dan tidak mengakui bentuk pengetahuan yang pasti kecuali pengamatan atau pemahaman esensi-esensi. Faktanya, Husserl semakin condong ke arah idealisme radikal.

Jika, menurut pandangannya, kita benar-benar ingin mencapai apa yang jelas dengan sendirinya dalam hal tingkat kepastian, kita harus menerapkan metode *epoche* tidak hanya pada fakta-fakta "dunia" tetapi juga pada "ego" alamiah dan tindakan-tindakannya. Dengan kata lain, *Cogito* Cartesian berhenti tanpa alasan yang sah pada "ego substansial" (*Substantial I*) yang, sebagai apa adanya, hanyalah salah satu benda di dunia, dan bukan fenomena murni yang ditangani oleh metode fenomenologis. Kesalahan Descartes (seperti yang diidentifikasi oleh Heidegger, dan sebelumnya Dilthey) adalah bahwa ia memahami pernyataan "Saya ada" (*Sum*) dalam *Cogito* sesuai dengan mode keberadaan "benda-benda" (*Res*), secara keliru mengasumsikan bahwa rasionalitas memiliki makna tunggal (*univocal*). Faktanya, ini memerlukan *epoche* yang lebih mendalam, yang mencakup "subjek empiris" dan tindakan-tindakan subjektifnya untuk mereduksinya ke status fenomena murni. Hanya dengan ini kita mencapai ranah kesadaran murni transendental, di mana hanya fenomena-fenomena murni transendental yang tersisa bersama dengan ego transendental, yang pada akhirnya adalah "keberadaan" awal yang pasti dan jelas dengan sendirinya, yang menjadi tujuan akhir reduksi fenomenologis[1].

IMPLIKASI INTERPRETATIF FENOMENOLOGI HUSSERL:

1 Regis Juville, *Madzahib al-Wujudiyyah min Kierkegaard ila Jean-Paul Sartre*, terjemahan Fuad Kamil, Dar al-Misriyyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1966, hlm. 322-328.

FENOMENOLOGI Husserl, seperti hermeneutika romantik Schleiermacher dan Dilthey, mengandaikan bahwa untuk mencapai interpretasi yang tepat dari suatu subjek, kita memerlukan kerangka atau konteks mental yang benar. Namun, ia tidak mempedulikan kerangka eksternal historis dan budaya, dan menganggap bahwa teks mencerminkan kerangka mentalnya sendiri. Ketika Husserl mengangkat semboyan "kembali ke benda-benda itu sendiri", ia melakukannya karena ia menganggap subjek-subjek sebagai benda-benda yang lengkap dalam dirinya sendiri. Menginterpretasikan, dengan demikian, berarti mengisolasi teks secara metodis dari segala yang asing baginya, termasuk bias subjek, dan memungkinkan teks untuk menyampaikan maknanya kepada subjek. Tujuan fenomenologi adalah menangkap kebenaran teks sebagaimana adanya, tanpa pewarnaan dari subjek atau proyeksi dari pembaca. Interpretasi dari sudut pandang fenomenologis bukanlah sesuatu yang "dilakukan" oleh pembaca, melainkan sesuatu yang "terjadi padanya"; dan sejauh ia mengabaikan konteks historis dan budaya yang ketat yang dipegang oleh hermeneutika romantik, ia sangat memperhatikan proses "penempatan dalam tanda kurung" (*Bracketing*) bias, serta proses pengamatan mendetail, deskripsi terperinci, dan refleksi mendalam terhadap teks, untuk memahami kebenaran teks sebagaimana adanya.

BAB 8
HEIDEGGER

ANTARA HUSSERL DAN HEIDEGGER: DUA JENIS FENOMENOLOGI

SEPERTI Wilhelm Dilthey yang memandang hermeneutika dalam cakrawala proyeknya untuk membangun teori berorientasi historis bagi metode ilmu-ilmu sosial, Martin Heidegger juga menggunakan istilah "hermeneutika" dalam konteks yang lebih luas dari pencariannya akan ontologi yang lebih "fundamen". Seperti Dilthey, Heidegger berupaya menemukan metode yang dapat mengungkap kehidupan berdasarkan kehidupan itu sendiri. Dalam karyanya *Being and Time* (*Sein und Zeit*), Heidegger mengutip dan mendukung tujuan Dilthey untuk memahami kehidupan melalui kehidupan itu sendiri. Sejak awal, Heidegger mencari metode yang melampaui konsepsi Barat tentang keberadaan dan menelusurinya hingga ke akar-akarnya. Ia berusaha membangun "hermeneutika" yang memungkinkannya mengungkap pra-anggapan yang menjadi dasar konsepsi-konsepsi tersebut. Seperti Nietzsche sebelumnya, Heidegger ingin mempertanyakan seluruh warisan metafisik Barat.

Heidegger menemukan dalam fenomenologi Edmund Husserl alat-alat konseptual yang tidak tersedia bagi Dilthey atau Nietzsche, serta metode yang dapat menerangi keberadaan manusia dengan cara yang memungkinkan pengungkapan keberadaan itu sendiri, bukan sekadar hasrat, bias, atau ideologinya. Fenomenologi membuka dunia baru dan memungkinkan pemahaman fenomena sebelum adanya konsepsi mental. Namun, dunia baru ini memiliki makna yang berbeda bagi Heidegger dibandingkan bagi Husserl. Sementara Husserl mendekati dunia ini untuk mengungkap cara kerja kesadaran sebagai subjektivitas transendental, Heidegger melihatnya sebagai medium vital dari keberadaan manusia yang historis di dalam dunia, dan menganggap historisitas serta temporalitasnya sebagai kunci untuk memahami sifat keberadaan. Keberadaan, sebagaimana terungkap dalam pengalaman yang dijalani, melampaui konsepsi rasional dan kategori-kategori abadi dari pemikiran mental yang berpusat pada ide-ide semata. Keberadaan adalah tawanan yang tersembunyi dan terlupakan dari kategori-kategori statis Barat, yang diharapkan Heidegger dapat dibebaskan. Pertanyaannya, apakah fenomenologi sebagai teori dan metode berhasil memberikan sarana yang sesuai baginya?

Fenomenologi berhasil, tetapi hanya sebagian. Pengaruh Dilthey dan Nietzsche, serta sifat kritik Heidegger terhadap metafisika Barat, terutama ontologi, membuatnya sangat waspada terhadap keinginan Husserl untuk mereduksi semua fenomena ke kesadaran manusia, yaitu ke subjek transendental. Heidegger percaya bahwa kebenaran keberadaan mendahului kesadaran dan pengetahuan manusia, serta lebih primordial dan fundamental, sedangkan Husserl cenderung menganggap segalanya, termasuk kebenaran keberadaan, sebagai datum kesadaran. Posisi berbasis subjektivitas ini tidak memberikan kerangka yang sesuai untuk kritik yang ada di benak Heidegger. Meskipun fenomenologi Husserl berhasil melakukan revisi epistemologis yang ambisius dengan dampak yang masih terasa di banyak bidang hingga kini, fenomenologi itu sendiri bukanlah alat yang dapat digunakan Heidegger untuk pendekatan barunya terhadap masalah keberadaan.

Penting untuk dicatat bahwa jenis fenomenologi yang dikembangkan Heidegger dalam *Being and Time*, yang kadang disebut fenomenologi hermeneutik (*Hermeneutic Phenomenology*), lebih dari sekadar cabang dari bidang yang didirikan Husserl. Ini menunjukkan dua jenis fenomenologi yang sepenuhnya terpisah. Memang benar Heidegger banyak mengambil dari Husserl, dan banyak konsep awalnya berasal dari gurunya; namun, ia menempatkan konsep-konsep ini dalam konteks baru dan untuk tujuan yang berbeda. Oleh karena itu, keliru jika memandang "metode fenomenologis" sebagai doktrin yang dirumuskan Husserl dan digunakan Heidegger untuk tujuan lain. Faktanya, Heidegger memikirkan ulang konsep fenomenologi itu sendiri, sehingga fenomenologi dan metode fenomenologis baginya memiliki karakter yang secara radikal berbeda.

Perbedaan ini secara singkat terletak pada kata "hermeneutika" itu sendiri. Husserl tidak pernah menggunakan istilah ini untuk merujuk pada karyanya, sedangkan Heidegger dalam *Being and Time* menyatakan bahwa dimensi autentik dari setiap metode fenomenologis secara inheren bersifat hermeneutik. Proyeknya dalam *Being and Time* adalah "hermeneutika *Dasein*"([1]). Pemilihan kata "hermeneutika" oleh Heidegger (kata yang sarat dengan implikasi, dari akar Yunani hingga penggunaannya dalam filologi dan teologi modern) menunjukkan bias melawan sains, yang kontras dengan posisi Husserl. Ciri yang sama berlaku pada "hermeneutika filosofis" Hans-Georg Gadamer, memberikan istilah ini nada kuat anti-saintisme (*Antiscientism*).

Dua sikap berlawanan terhadap sains ini mengungkap perbedaan antara Husserl dan Heidegger, yang tampaknya berasal dari latar belakang matematis Husserl dan latar belakang teologis Heidegger. Husserl menginginkan filsafat menjadi ilmu yang

1 *Dasein* adalah istilah Jerman yang secara harfiah berarti "keberadaan di sana", digunakan Heidegger untuk menunjuk keberadaan manusia yang spesifik, yang terlibat dalam hubungan emosional dengan orang-orang dan benda-benda di sekitarnya, yaitu "dunia seseorang". Oleh karena itu, Heidegger juga menyebutnya *being-in-the-world* untuk menegaskan kesatuan penuh antara manusia dan dunia, serta menghapus pemisahan Cartesian antara subjek dan objek, antara dunia batin yang mandiri dan dunia eksternal yang terpisah, pemisahan yang hanya mewariskan masalah-masalah besar bagi metafisika terkait penjelasan hubungan jelas antara dua entitas terpisah ini.

ketat, sebuah empirisme tertinggi. Sebaliknya, Heidegger melihat bahwa segala keteguhan dalam keberadaan tidak dapat menjadikan pengetahuan ilmiah sebagai tujuan akhir. Kecenderungan saintifik Husserl terwujud dalam pencariannya akan "pengetahuan yang mutlak" (*Apodictic Knowledge*), dalam jenis-jenis "reduksi" yang ia usulkan, dan dalam keinginannya untuk menyelidiki segala yang terlihat dan terbayangkan melalui "reduksi esensial" (*Eidetic Reduction*). Sementara itu, Heidegger tidak menyebutkan pengetahuan mutlak, reduksi transendental, atau struktur ego dalam tulisannya, dan setelah *Being and Time*, ia semakin condong untuk menafsir ulang filsuf-filsuf sebelumnya seperti Kant, Nietzsche, Hegel, serta puisi Rilke, Trakl, dan Hölderlin. Pemikirannya menjadi lebih "hermeneutik" dalam arti tradisional, yaitu berfokus pada penafsiran teks. Sementara Husserl tetap saintifik secara mendasar (yang tercermin dalam pengaruhnya pada ilmu-ilmu saat ini), filsafat Heidegger menjadi historis, sebuah penemuan kembali masa lalu secara kreatif, sebuah bentuk penafsiran. Bahkan jika Heidegger tidak menyebut analisisnya tentang *Dasein* sebagai hermeneutika, perkembangan akhirnya membuatnya layak disebut sebagai "filsuf hermeneutik" tanpa keraguan.

Perbedaan antara kedua jenis fenomenologi ini juga terlihat dalam isu "historisitas" (*Historicality*). Husserl merujuk pada historisitas kesadaran dan memberikan deskripsi fenomenologis tentang kesadaran internal akan waktu, tetapi kerinduannya akan "pengetahuan mutlak" membuatnya menerjemahkan "temporalitas" kembali ke dalam istilah-istilah statis dan ideal dari ilmu pengetahuan, yang pada intinya adalah penyangkalan terhadap temporalitas keberadaan itu sendiri dan penegasan dunia ide-ide yang ditinggikan di atas arus perubahan. Ini membuat Heidegger pada tahun 1962 menyatakan bahwa fenomenologi Husserl "mengembangkan pola yang ditetapkan Descartes dan tetap setia padanya, sehingga historisitas pemikiran sepenuhnya asing baginya." Pada saat yang sama, Heidegger merasa bahwa analisisnya dalam *Being and Time* dengan teguh dan benar memegang prinsip fenomenologi. Namun, fenomenologi tidak harus ditafsirkan ke dalam kesadaran; fenomenologi juga bisa menjadi sarana untuk mengungkap keberadaan dengan segala faktualitas (*Facticity*) dan historisitasnya[1].

FENOMENOLOGI SEBAGAI PENAFSIRAN:

DALAM bagian *Being and Time* yang berjudul "Metode Fenomenologis dalam Penelitian", Heidegger secara eksplisit menyebut metodenya sebagai "hermeneutika". Jika boleh bertanya, "Apa yang ditawarkan ini untuk fenomenologi?", maka ada pertanyaan lain yang sama pentingnya untuk studi kita saat ini: "Apa yang ditawarkan ini untuk hermeneutika?" Namun, sebelum menangani pertanyaan ini, kita perlu membahas definisi (atau redefinisi) Heidegger tentang fenomenologi.

Heidegger kembali ke akar Yunani dari kata tersebut: *Phainomenon* dan *Logos*. Ia menjelaskan bahwa *Phainomenon* berarti "yang menunjukkan dirinya sendiri, yang

1 Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, hlm. 124-127.

tampak, yang terungkap", dan bahwa *pha* mirip dengan *phos* Yunani, yang berarti cahaya, kilau, sesuatu yang memungkinkan sesuatu menjadi terlihat. *Phenomena*, dengan demikian, merujuk pada totalitas apa yang terpapar pada cahaya siang, atau yang dapat diterangi, yang oleh orang Yunani dianggap setara dengan apa yang ada.

Namun, pengungkapan ini atau jenis penampakan benda "sebagaimana adanya" harus dipahami sebagai bentuk sekunder dari referensi, seperti ketika sesuatu tampak sebagai sesuatu yang lain; juga bukan seperti gejala sesuatu, yaitu merujuk pada fenomena yang lebih primordial. Ini adalah penampakan sesuatu sebagaimana adanya, dalam penampakannya, dalam manifestasinya.

Adapun akhiran *-ology* berasal dari kata Yunani *logos*. *Logos*, menurut Heidegger, adalah apa yang disampaikan dalam tindakan berbicara; dari sini jelas bahwa makna terdalam *logos* adalah "membiarkan sesuatu tampak". Dengan demikian, *logos* memiliki fungsi pengungkapan, merujuk pada fenomena, dan membiarkan benda tampak sebagai benda tersebut.

Namun, fungsi ini bukanlah fungsi bebas, melainkan masalah pengungkapan atau penyingkapan, mengeluarkan benda dari penyembunyian ke terang benderang. Akal tidak memaksakan makna pada fenomena; sebaliknya, apa yang tampak adalah manifestasi ontologis dari benda itu sendiri. Memang, melalui dogmatisme, kita bisa memaksa benda untuk dilihat sesuai keinginan kita, tetapi membiarkan benda tampak sebagaimana adanya adalah masalah pembelajaran; kita harus belajar bagaimana memungkinkan benda melakukan itu. *Logos* (ucapan) sebenarnya bukan kekuatan yang diberikan pengguna bahasa kepada bahasa, melainkan kekuatan yang diberikan bahasa kepadanya, sebuah sarana untuk tunduk pada apa yang terungkap dan tampak melalui bahasa.

Dari sini kita menyimpulkan bahwa istilah "fenomenologi" berarti: "membiarkan benda-benda tampak sebagaimana adanya tanpa memaksakan kategori-kategori kita sendiri." Arah di sini berlawanan dengan yang biasa kita lakukan: bukan kita yang merujuk pada benda-benda, melainkan benda-benda yang mengungkap diri kepada kita. Ini bukan merujuk pada animisme primitive[1], melainkan mengajak pembaca untuk menyadari bahwa esensi pemahaman sejati adalah dipandu oleh kekuatan benda untuk menunjukkan dirinya sendiri. Inilah tepatnya yang dimaksud Husserl ketika ia menyerukan kembali ke "benda-benda itu sendiri". Fenomenologi adalah sarana untuk dipandu oleh fenomena melalui saluran yang secara autentik milik fenomena tersebut.

Metode seperti ini sangat penting bagi teori penafsiran, karena menyiratkan bahwa penafsiran tidak didasarkan pada kesadaran manusia dan kategori-kategori manusia, melainkan pada pengungkapan benda yang kita temui, realitas yang kita hadapi. Namun, fokus Heidegger adalah pada metafisika dan masalah keberadaan;

1 Animisme adalah kecenderungan untuk menganggap semua benda hidup dan memiliki maksud; ini adalah kondisi mental pada masyarakat primitif yang percaya pada keberadaan roh dalam semua entitas alam (Lalande, bagian pertama, hlm. 72).

bisakah metode seperti ini mengakhiri subjektivitas dan sifat teoretis-kontemplatif metafisika? Bisakah itu diterapkan pada masalah keberadaan? Ini adalah tugas yang sulit, yang diperumit oleh fakta bahwa keberadaan bukanlah fenomena sama sekali, melainkan sesuatu yang lebih menyeluruh, komprehensif, dan sulit dipahami, serta mustahil menjadi "objek" bagi kita, karena kita sendiri adalah "keberadaan" dalam tindakan yang sama yang dengannya kita membentuk objek sebagai objek.

Namun, dalam *Being and Time*, Heidegger menemukan semacam pintu masuk melalui fakta bahwa seseorang memiliki pemahaman tertentu tentang keberadaannya mengenai apa artinya keberadaan yang penuh. Ini bukan pemahaman statis, melainkan pemahaman yang terbentuk secara historis, terakumulasi dalam pengalaman menghadapi fenomena. Dengan demikian, keberadaan mungkin dapat diinterogasi melalui analisis cara fenomena muncul. Ontologi harus menjadi fenomenologi. Ontologi harus beralih ke proses-proses pemahaman dan penafsiran yang melaluinya benda-benda tampak, harus membawa ke terang struktur tersembunyi dari *being-in-the-world*[1].

SIFAT PEMAHAMAN: HEIDEGGER MELAMPAUI DILTHEY

ISTILAH "pemahaman" (*Verstehen*) bagi Heidegger memiliki makna khusus yang berbeda dari makna kata Inggris *understanding* dalam penggunaan umum, juga berbeda dari makna istilah yang sama bagi Dilthey. Kata Inggris *understanding* mengimplikasikan empati, yaitu kemampuan untuk merasakan sebagian dari apa yang dirasakan orang lain. Ketika kita berbicara tentang "pandangan yang memahami", kita bermaksud lebih dari sekadar pandangan objektif; kita bermaksud sesuatu yang mendekati partisipasi dalam hal yang dipahami. Tidak ada yang mencegah seseorang memiliki pengetahuan luas tetapi pemahaman yang minim. Pemahaman, tampaknya, mencapai esensi sesuatu dan menyentuhnya, dan dalam beberapa penggunaan, mencapai yang bersifat personal. Bagi Schleiermacher, pemahaman didasarkan pada prinsipnya tentang korespondensi dunia-dunia batin, sehingga seseorang beresonansi dengan pembicara ketika memahaminya, dan pemahaman mencakup dua momen: perbandingan dan intuisi. Bagi Dilthey, pemahaman menuju tingkat pengenalan yang lebih dalam, yang terjadi ketika kita memahami sebuah lukisan, puisi, atau kebenaran (sosial, ekonomi, atau psikologis) sebagai lebih dari sekadar informasi atau data, ketika kita memahaminya sebagai "ekspresi" dari "realitas batin" atau "kehidupan itu sendiri pada akhirnya".

Namun, pemahaman bagi Heidegger adalah konsep yang jauh berbeda. Pemahaman bagi Heidegger adalah kemampuan seseorang untuk mengenali kemungkinan-kemungkinan keberadaannya dalam konteks dunia kehidupan tempat ia berada. Pemahaman bukan bakat khusus atau kemampuan tertentu untuk merasakan situasi orang lain, juga bukan kemampuan untuk mengenali makna ekspresi kehidupan pada tingkat yang lebih dalam. Pemahaman bukan sesuatu yang kita miliki, melainkan

1 *Hermeneutics*, hlm. 128-129.

sesuatu yang "kita adalah"! Pemahaman adalah bentuk dari *being-in-the-world*, atau elemen konstituen dari *being-in-the-world*. Pemahaman adalah dasar bagi setiap penafsiran, melekat dan menyertai keberadaan seseorang, serta ada dalam setiap tindakan penafsiran.

Pemahaman, dengan demikian, bersifat fundamental secara ontologis dan mendahului setiap tindakan keberadaan. Pemahaman memiliki aspek kedua, yaitu bahwa pemahaman selalu berkaitan dengan masa depan, yang merupakan sifat proyektif pemahaman. Namun, proyeksi harus didasarkan pada sesuatu, dan pemahaman terkait dengan situasi seseorang. Tetapi esensi pemahaman tidak terletak pada sekadar memahami situasi seseorang, melainkan pada mengungkap kemungkinan-kemungkinan konkret keberadaan dalam cakrawala situasi seseorang di dunia. Heidegger menyebut aspek ini sebagai *Existentiality* (*Existenzialität*).

Pemahaman, menurut Heidegger, memiliki sifat penting lain: ia selalu beroperasi dalam kumpulan hubungan yang telah ditafsirkan sejak awal, dalam "totalitas relasional" (*Bewandtnisganzheit*). Pengamatan ini memiliki implikasi luas bagi hermeneutika, terutama ketika dihubungkan dengan ontologi Heidegger. Dilthey telah menegaskan bahwa makna selalu merupakan masalah referensi ke konteks hubungan, sebuah contoh dari prinsip terkenal bahwa pemahaman selalu beroperasi dalam "lingkaran hermeneutik" (*Hermeneutic Circle*), bukan melalui kemajuan teratur dari bagian-bagian sederhana dan mandiri ke "keseluruhan" yang tersusun dari bagian-bagian tersebut. Namun, hermeneutika fenomenologis Heidegger melangkah lebih jauh: ia mengeksplorasi implikasi "lingkaran hermeneutik" bagi struktur setiap pemahaman dan penafsiran eksistensial manusia. Tentu saja, kita tidak boleh membayangkan pemahaman sebagai sesuatu yang metafisik yang melampaui keberadaan indrawi manusia, melainkan sebagai sesuatu yang tak terpisahkan darinya. Heidegger tidak menyangkal pandangan Dilthey yang berorientasi empiris, melainkan menempatkannya dalam konteks ontologis. Ini terlihat dari fakta bahwa pemahaman tidak terpisah dari suasana hati, dan bahwa pemahaman tidak dapat dibayangkan tanpa "dunia" atau "makna". Inti utamanya adalah bahwa pemahaman bagi Heidegger telah menjadi ontologi.

PENGHAPUSAN DUALISME SUBJEK/OBJEK

BAGAIMANA "subjek" keluar dari dunia batinnya untuk mencapai "objek" yang ada di luar? Heidegger tampaknya tidak berusaha memecahkan simpul abadi ini, juga tidak ragu untuk menghapusnya dengan satu pukulan tegas (seperti Alexander memotong simpul Gordian), menyatakan bahwa masalah keberadaan realitas eksternal, pembuktiannya, dan hubungan subjek dengannya adalah masalah semu yang tidak layak dipikirkan sesaat pun! Mengapa? Karena *Dasein*, sebagai *being-in-the-world*, selalu sudah ada di luar, yaitu dalam dunia yang dikenalnya. Mari dengar Heidegger dalam *Being and Time*: "*Dasein*, dalam orientasinya terhadap entitas dan pengenalannya terhadap mereka, tidak perlu meninggalkan ranah batinnya yang kita

bayangkan sebagai tempat ia terkurung. Sebaliknya, berdasarkan sifat keberadaannya yang primordial, ia selalu sudah 'di luar', dekat dengan entitas yang ditemuinya dalam dunia yang telah ditemukan… Pengenalan terhadap benda yang dikenal bukanlah proses mengembalikan hasil buruan dari pengenalan eksternal ke 'rumah' kesadaran; sebaliknya, *Dasein* yang mengenal, dalam tindakan pengenalan, penyimpanan, dan pelestarian apa yang dikenalnya, tetap selalu di luar sebagai *Dasein*. Dengan demikian, ia tidak memerlukan apa yang kita sebut 'transendensi', atau melampaui, ke dunia, karena ia selalu 'di luar' bersama entitas yang ditemuinya dalam dunia ini; dan ia juga selalu 'di dalam' sebagai *being-in-the-world* yang peduli dan terlibat dengan benda-benda. Intinya, pengetahuan bukanlah yang memungkinkan kita membangun hubungan dengan dunia, melainkan mengandaikan hubungan ini sebelumnya, sehingga pengetahuan hanyalah 'transformasi' dari hubungan itu sendiri: 'Dalam tindakan pengetahuan, *Dasein* memperoleh posisi eksistensial baru terhadap dunia yang telah ditemukan sebelumnya dalam *Dasein*.' Pengetahuan tidak menciptakan hubungan 'pertukaran' antara subjek dan dunia, juga bukan hubungan yang muncul dari pengaruh dunia pada subjek. Pengetahuan adalah salah satu mode *Dasein* yang didasarkan pada *being-in-the-world*." Ini adalah cara berpikir baru, dan tidak berlebihan jika kita meminjam bahasa Kant dan menyebutnya revolusi Copernican yang mengejutkan beberapa orang sezaman Heidegger dan mengisi yang lain dengan semangat dan antusiasme[[1]].

DUNIA DAN HUBUNGAN KITA DENGAN BENDA-BENDA DI DUNIA

KITA memerlukan kehilangan untuk menyadari, dan ketiadaan untuk melihat. "Jika sesuatu lenyap, ukurannya tampak jelas, dan nilainya terungkap." Ini menjadikan penghapusan sebagai cara termudah untuk mengukur nilai benda. Cabut sesuatu dari tempatnya, lalu lihat besarnya kekosongan yang ditinggalkannya. Hapus dari pikiran karya seorang seniman, lalu lihat betapa warisan seni menderita karena kehilangannya. Anggap seseorang tidak ada, baik dalam imajinasi maupun kenyataan, lalu amati betapa rapuhnya suasana tanpa kehadirannya, atau bagaimana kerinduan merenggut semangat.

Penting untuk dicatat bahwa istilah "dunia" menurut Heidegger bukan merujuk pada lingkungan tempat kita hidup dalam arti objektif, seperti dunia yang dilihat dari sudut pandang ilmiah. Sebaliknya, dunia lebih dekat dengan apa yang bisa kita sebut sebagai dunia personal kita. Bagi Heidegger, dunia bukan sekadar kumpulan semua entitas, melainkan kumpulan entitas yang selalu ditemukan manusia sebagai sesuatu yang telah melingkupinya, di mana ia terbenam sejak awal, dikelilingi oleh fenomena yang terungkap melalui pemahaman awal yang menyeluruh dan selalu ada.

Memahami dunia sebagai sesuatu yang terpisah dari diri adalah pandangan

---

1 Martin Heidegger, *Panggilan Kebenaran*, terjemahan, pengantar, dan studi oleh Dr. Abdul Ghaffar Makkawi, Dar al-Thaqafa li al-Tiba'a wa al-Nashr, Kairo, 1977, hlm. 57-58.

yang bertentangan dengan pemikiran Heidegger, karena pandangan semacam itu mengasumsikan pemisahan antara subjek dan objek yang justru muncul dalam konteks relasional yang disebut dunia. Dunia mendahului setiap pemisahan antara diri dan dunia dalam arti objektif; dunia mendahului segala objektivitas, segala teorisasi, dan karenanya juga mendahului subjektivitas, sebab objektivitas dan subjektivitas keduanya dipahami dalam skema subjek/objek.

Mustahil untuk mendeskripsikan dunia dengan hanya menghitung entitas-entitas di dalamnya, karena proses ini justru membuat dunia lolos dari genggaman kita. Dunia adalah sesuatu yang selalu diasumsikan sebelumnya dalam setiap tindakan mengenali entitas. Setiap entitas di dunia dipahami sebagai sesuatu dalam terang "dunia", dunia yang selalu sudah ada sejak awal. Entitas-entitas yang membentuk dunia material manusia bukanlah dunia itu sendiri, melainkan ada dalam dunia. Hanya manusia yang memiliki dunia. Dunia adalah sesuatu yang menyeluruh, melingkupi, sekaligus dekat dan melekat pada manusia, sehingga sering kali luput dari perhatian. Dunia tidak terlihat dengan sendirinya, namun tanpa dunia, seseorang tidak dapat benar-benar melihat apa pun! Dunia selalu hadir; ia adalah lingkungan tak kasat mata yang diterima dan diasumsikan sebelumnya dalam segala hal, namun "transparan", selalu lolos dari setiap upaya untuk memahaminya sebagai objek atau benda.

Dengan demikian, sebuah ranah dunia baru terbuka untuk dieksplorasi. Pendekatannya tidak akan mudah; baik deskripsi empiris tentang entitas-entitas di dalamnya maupun penjelasan ontologis tentang keberadaan individualnya tidak akan mampu menangkap fenomena dunia. Dunia dirasakan di samping entitas-entitas yang muncul di dalamnya, namun pemahaman harus melalui dunia; dunia adalah dasar dari setiap pemahaman, dan dunia serta pemahaman adalah bagian tak terpisahkan dari struktur ontologis keberadaan *Dasein*.

Transparansi dunia ini sejalan dengan transparansi benda-benda tertentu di dunia yang terkait dengan keberadaan manusia dalam kehidupan sehari-hari. Alat-alat yang digunakan setiap hari, gerakan tubuh yang dilakukan tanpa berpikir, semuanya menjadi transparan, tidak diperhatikan kecuali saat terjadi kerusakan atau kegagalan. Pada titik kegagalan, kita bisa melihat kebenaran penting: bahwa "makna" benda-benda ini terletak dalam hubungan mereka dengan totalitas makna dan tujuan yang saling terkait. Saat terjadi kegagalan, untuk sesaat, makna benda-benda itu menyala dan muncul langsung dari dunia.

Perbedaan antara pemahaman semacam ini terhadap sebuah benda dan pemahaman mental yang abstrak sangatlah besar. Heidegger dalam *Being and Time* memberikan contoh sederhana: palu. Palu yang sekadar ada, yang tidak lebih dari hadir, adalah sesuatu yang bisa ditimbang, dijelaskan spesifikasinya, dan dibandingkan dengan palu lain. Namun, palu yang rusak justru mengungkap, pada saat itu juga, apa arti sebenarnya menjadi palu. Pengalaman ini menunjuk pada prinsip hermeneutik: bahwa keberadaan sebuah benda terungkap bukan melalui pandangan analitis yang kontemplatif, melainkan pada momen ketika benda itu tiba-tiba menyingkap dirinya

dalam konteks fungsional penuh dunia. Dengan cara yang sama, sifat pemahaman dapat dipahami bukan melalui deskripsi analitis tentang spesifikasinya, juga bukan dalam performa fungsionalnya yang sehat, melainkan saat ia gagal, tersandung pada hambatan, atau saat sesuatu dirindukan, sehingga pemahaman harus meraihnya.

Heidegger memberikan contoh lain dengan menganalisis alat tertentu, yaitu tanda (seperti tanda lalu lintas, papan petunjuk, atau bendera). Ciri utama tanda adalah bahwa ia menjelaskan totalitas sistem alat secara menyeluruh. Misalnya, tanda lalu lintas menjelaskan sistem yang menghubungkan perilaku pejalan kaki, pengemudi, dan polisi lalu lintas. Jika alat biasa (seperti pena) tidak menarik perhatian karena perhatian penulis tertuju pada tujuan penggunaan pena, bukan sifat pena sebagai alat, maka "alat tanda" justru menarik perhatian pada sifat referensialnya dengan sangat jelas. Tanda-tanda tertentu merujuk pada "dunia sekitar" tempat mereka berada dan memfasilitasi keterbukaan terhadapnya. Ciri utama yang menentukan alat adalah kegunaannya. Tanda mewujudkan kegunaan ini dengan menjelaskan konteks (atau sistem total yang saling terkait) tempat tanda itu ada, bahkan menjelaskan dunia sekitar tempat sistem atau konteks alat itu berada.

Apakah kita sekarang memahami apa itu dunia? Apakah kita telah menemukan karakter khasnya? Ketika kita mendefinisikan alat melalui referensi, kita bermaksud menentukan keadaan yang telah ditetapkan untuknya, tujuan yang dibuat untuknya. Kita tidak melihat "yang ada di tangan" kecuali dari sudut keadaan yang dibuat untuknya, yang telah menjadi bagian esensial dari strukturnya. Tidak ada alat yang berdiri sendiri secara independen; alat selalu ada dalam kerangka sistem atau konteks alat yang menyeluruh. Cukup melihat alat secara keseluruhan untuk mengetahui untuk apa ia dibuat dan dalam keadaan apa ia berada (contohnya: mesin, bengkel). Ini pada gilirannya merujuk pada *Dasein*, karena keadaan alat mengungkapkan apa yang diinginkan *Dasein* darinya; dengan kata lain, tujuan yang dibuat untuk alat pada dasarnya adalah kehendak *Dasein*[1].

Seperti disebutkan sebelumnya, kehilangan sesuatu membuatnya dipahami! Fenomena kegagalan, yang untuk sejenak menerangi keberadaan alat sebagai alat, menunjuk pada misteri "dunia" tempat kita hidup dan yang tersembunyi. Dunia ini lebih dari sekadar ranah operasi kognitif pra-kesadaran; ini adalah ranah tempat kita menghadapi hambatan dan kemungkinan nyata dalam struktur keberadaan, yang kemudian membentuk pemahaman kita. Ini adalah ranah tempat temporalitas dan historisitas keberadaan berakar, tempat keberadaan diterjemahkan menjadi makna, pemahaman, dan penafsiran. Singkatnya, ini adalah ranah proses penafsiran, proses di mana keberadaan berubah menjadi subjek linguistik.

Seperti telah disebutkan, pemahaman beroperasi dalam jaringan hubungan. Heidegger menciptakan istilah "makna" (*Bedeutsamkeit*) sebagai nama untuk dasar ontologis yang diperlukan untuk memahami jaringan hubungan ini. Makna, dengan

1 Martin Heidegger, *Being and Time*, dalam *Panggilan Kebenaran*, terjemahan, studi, dan komentar oleh Dr. Abdul Ghaffar Makkawi, hlm. 63-64.

demikian, memberikan kemungkinan ontologis agar kata-kata memiliki signifikasi tertentu, sehingga menjadi dasar bagi bahasa. Poin yang diangkat Heidegger di sini adalah bahwa makna lebih dalam daripada sistem logis bahasa. Makna didasarkan pada sesuatu yang mendahului bahasa dan terkubur dalam dunia—yaitu totalitas relasional. Betapa pun banyaknya kata-kata yang membentuk atau mengekspresikan makna, kata-kata merujuk pada sesuatu di luar sistem mereka sendiri, pada makna primordial yang terkandung dalam totalitas relasional dunia. Makna, dengan demikian, bukan sesuatu yang diberikan seseorang pada objek, melainkan sesuatu yang diberikan objek kepada seseorang melalui kemungkinan ontologis untuk kata-kata dan bahasa.

Kita harus memandang pemahaman sebagai sesuatu yang terintegrasi dalam konteks ini, dan penafsiran sebagai sekadar pengungkapan dan artikulasi pemahaman. Penafsiran, dengan demikian, bukanlah soal menempelkan nilai pada objek kosong, karena apa yang kita hadapi muncul sebagai sesuatu yang sudah kita lihat dalam hubungan tertentu. Bahkan dalam proses pemahaman, benda-benda di dunia dilihat "sebagai" ini atau itu. Penafsiran hanyalah artikulasi dari ekspresi "sebagai" ini. Dasar pemahaman mendahului setiap pernyataan tentang objek. Heidegger mengungkapkan ini dengan tepat: "Setiap penglihatan sederhana pra-predikatif dari dunia yang tersembunyi dari apa yang 'ada di tangan' adalah, dengan sendirinya, penglihatan yang memahami dan telah ditafsirkan sejak awal."

Ketika pemahaman menjadi eksplisit sebagai penafsiran, sebagai bahasa, ada faktor eksternal tambahan di luar subjek yang beroperasi dan memberikan pengaruhnya. "Bahasa sejak awal mengandung kecenderungan pemikiran yang sepenuhnya terbentuk," dan melibatkan "cara memandang benda-benda yang telah sepenuhnya terbentuk." Pemahaman dan makna adalah dasar bagi bahasa dan penafsiran. Dalam karya-karyanya yang kemudian, Heidegger semakin menekankan hubungan antara bahasa dan keberadaan. Bahkan keberadaan itu sendiri menjadi linguistik: dalam *Introduction to Metaphysics*, misalnya, Heidegger menyatakan, "Kata-kata dan bahasa bukanlah pembungkus yang diisi dengan benda-benda untuk diperdagangkan oleh mereka yang menulis atau berbicara. Melainkan, dalam kata-kata dan bahasa, benda-benda pertama kali masuk ke dalam keberadaan dan menjadi ada." Inilah makna dari pernyataan terkenal Heidegger: "Bahasa adalah rumah keberadaan" (*Language is the House of Being*)[[1]].

Dengan demikian, pemahaman memiliki "struktur awal" tertentu yang berperan dalam setiap penafsiran. Ini terlihat jelas dalam analisis Heidegger tentang tiga struktur awal pemahaman.

KETIDAKMUNGKINAN PENAFSIRAN TANPA ASUMSI AWAL

DENGAN penekanan pada struktur awal pemahaman, Heidegger melampaui model lama sikap interpretatif—model subjek dan objek—dan bahkan memunculkan

1 *Hermeneutics*, hlm. 135.

keraguan serius tentang kebenaran model yang menggambarkan penafsiran berdasarkan hubungan subjek-objek. Ia juga meragukan apa yang dimaksud dengan "penafsiran objektif" atau penafsiran "tanpa asumsi awal." Heidegger menyatakan dengan tegas: "Penafsiran sama sekali bukan pemahaman tanpa asumsi awal terhadap sesuatu yang diberikan sebelumnya."

Upaya untuk mencapai penafsiran yang bebas dari bias atau asumsi awal adalah sia-sia karena bertentangan dengan cara pemahaman bekerja. Apa yang muncul dari "benda" atau "objek" adalah apa yang diizinkan seseorang untuk muncul, yang bergantung pada asumsi awalnya dan sistem linguistiknya. Naif untuk menganggap bahwa apa yang ada di sana benar-benar jelas dengan sendirinya. Bahkan mendefinisikan apa yang kita anggap jelas dengan sendirinya bergantung pada sekumpulan asumsi awal yang tak terlihat, yang selalu ada dalam setiap konstruksi interpretatif yang dibangun oleh penafsir yang menganggap dirinya "objektif" dan bebas dari asumsi awal. Heidegger telah menyingkap sekumpulan asumsi awal yang tersembunyi dalam setiap penafsiran yang mungkin, melalui analisisnya tentang proses pemahaman.

Dalam penafsiran sastra, misalnya, bahkan penafsir paling jujur dari puisi liris memiliki asumsi awal yang mendasar. Dalam mendekati sebuah teks, ia telah menerima bahwa teks itu adalah jenis tertentu, misalnya liris, dan telah menempatkan dirinya dalam sikap yang dianggapnya sesuai untuk mendekati teks semacam itu. Pertemuannya dengan karya bukanlah pertemuan dalam konteks di luar waktu dan tempat, di luar cakrawala pengalaman dan minatnya sendiri, melainkan pertemuan pada waktu dan tempat tertentu. Ada alasan mengapa ia memperhatikan teks ini dan bukan yang lain. Dengan demikian, pendekatannya terhadap teks penuh dengan pertanyaan dan keraguan, bukan keterbukaan murni dalam kekosongan.

Kita harus ingat bahwa struktur awal pemahaman bukanlah sifat kesadaran yang menghadapi dunia yang diberikan sejak awal; pandangan semacam itu akan membawa kita kembali ke model dualistik penafsiran—model "subjek/objek" yang telah dilampaui oleh analisis Heidegger. Sebaliknya, struktur awal beroperasi dalam konteks dunia, dunia yang mencakup subjek dan objek sejak awal. Deskripsi Heidegger tentang pemahaman dan penafsiran menempatkan keduanya sebelum pemisahan subjek dan objek. Ia menjelaskan bagaimana benda-benda itu sendiri muncul dan terungkap melalui makna, pemahaman, dan penafsiran; ia menjelaskan apa yang bisa kita sebut struktur ontologis pemahaman.

Akibatnya, hermeneutika sebagai teori pemahaman sebenarnya adalah teori tentang pengungkapan ontologis. Karena keberadaan manusia itu sendiri adalah proses pengungkapan ontologis, Heidegger menolak kita memandang masalah penafsiran secara terisolasi dari keberadaan manusia. Hermeneutika menurut Heidegger adalah teori fundamental tentang bagaimana pemahaman muncul dalam keberadaan manusia. Analisisnya menghubungkan hermeneutika dengan ontologi eksistensial, hermeneutika dengan fenomenologi, dan bertujuan untuk

mendirikan hermeneutika bukan pada subjektivitas, melainkan pada "fakta" dunia dan "historisitas" pemahaman.

SIFAT DERIVATIF DARI PERNYATAAN

ADA konsekuensi lain yang penting secara hermeneutik, yaitu pendekatan Heidegger terhadap pernyataan logis-deklaratif, dan dengan demikian terhadap logika itu sendiri. "Pernyataan" (*Aussage*) menurut Heidegger bukanlah bentuk fundamental dari penafsiran, melainkan didasarkan pada proses pemahaman dan penafsiran yang lebih mendasar yang ada dalam pemahaman awal (*Pre-Understanding*). Tanpa proses ini, pernyataan tidak akan memiliki makna.

Heidegger memberikan contoh: "Palu itu berat." Ia menyatakan bahwa dalam pernyataan itu sendiri, ada cara yang telah ditentukan sebelumnya yang beroperasi—yaitu cara logis. Sebelum penafsiran atau analisis fenomena, sikap telah dibangun dalam batas-batas logis untuk sesuai dengan struktur pernyataan. Palu telah ditafsirkan sebagai sesuatu dengan sifat-sifat (dalam kasus ini, berat). Struktur kalimat pernyataan, dengan subjek, kopula, dan adjektiva predikat, telah menempatkan palu di hadapan seseorang sebagai objek, sebagai sesuatu yang memiliki sifat-sifat.

Namun, proses fundamental penafsiran dunia tidak terletak pada pernyataan logis atau teoretis. Kata-kata sering kali absen, seperti ketika seseorang mencoba palu lalu mengesampingkannya tanpa berkata-kata; ini adalah tindakan penafsiran, tetapi bukan pernyataan. Heidegger menyatakan bahwa palu pada dasarnya adalah alat "yang ada di tangan," dan ketika menjadi subjek pernyataan, konstruksi pernyataan itu sendiri membawa transformasi dari keadaan aslinya, dari "dengan palu" menjadi "tentang palu," dari keterlibatan dan penggunaan menjadi atribusi dan referensi. Dengan demikian, kehadiran benda muncul, sementara kebenaran dan esensinya menghilang.

Menonjolkan palu sebagai benda sekaligus menyembunyikannya sebagai alat. Dalam konteks eksistensial asli, kita mendekati palu bukan sebagai objek, melainkan sebagai alat, sehingga "palu-benda" menghilang dalam fungsi "palu-alat." Itulah makna hermeneutik eksistensial palu. Namun, ketika kita mengisolasi palu dari fungsinya, dari konteks relasional total yang dijalani, kita telah beralih dari sikap pemahaman awal ke sikap referensi objektif—kita telah mengasingkan palu dari dunia makna dan ranah "yang ada di tangan" dan menempatkan fenomena palu di hadapan kita sebagai sekadar benda untuk dilihat dan direnungkan.

Heidegger mengajak kita untuk berpegang pada momen eksistensial hermeneutik ini dan tidak melepaskannya demi teorisasi murni dan penilaian statis pada tingkat dangkal fakta-fakta objektif yang hadir. Momen eksistensial hermeneutik ini mendesak kita untuk menyadari dan membedakan bahwa semua pernyataan sebenarnya berasal dari, dan berakar pada, tingkat penafsiran yang lebih primordial; dan bahwa pernyataan tidak dapat memiliki makna secara terisolasi dari akarnya dalam keberadaan.

Kita dapat memahami pentingnya perbedaan ini jika melihat cara bahasa diperlakukan dalam ilmu linguistik saat ini. Ada keterbatasan dalam semua definisi bahasa yang tetap pada tingkat pernyataan dan logika tanpa melampauinya, atau yang memandang bahasa sebagai sekadar manipulasi sadar terhadap pernyataan dan ide. Dasar sejati bahasa adalah fenomena ucapan, di mana sesuatu dibawa ke dalam cahaya. Ini adalah fungsi hermeneutik bahasa. Ketika seseorang mulai dari ucapan, ia kembali ke peristiwa di mana kata menjalankan fungsi sebagai kata, kembali ke konteks hidup bahasa. Gerhard Ebeling, menggemakan pandangan Heidegger, menyatakan: "Kata itu sendiri memiliki fungsi hermeneutik." Fungsi hermeneutik primer bahasa memegang posisi sentral dalam pemikiran Heidegger kemudian dan dalam penafsiran teologis baru. Pandangan ini berarti bahwa pemahaman, menurut Ebeling, bukanlah pemahaman tentang bahasa, melainkan pemahaman melalui bahasa; pandangan ini memiliki implikasi teologis yang sangat besar karena mengarahkan perhatian kita kembali pada ucapan yang diucapkan dan menegaskan fungsi pengucapan.

Bahasa sebagai ucapan tidak lagi menjadi kumpulan objektif kata-kata yang diperlakukan sebagai benda, melainkan mengambil tempatnya dalam dunia "yang ada di tangan." Tentu saja, bahasa dapat beralih ke ranah objektif dan menjadi sekadar sesuatu yang hadir di hadapan seseorang, tetapi secara esensial, bahasa adalah sesuatu yang ditemukan manusia "di tangan," transparan, dan kontekstual.

Namun, bahasa sebagai ucapan bukanlah ekspresi dari "realitas batin" tertentu, dan tidak boleh dipahami demikian. Sebaliknya, bahasa adalah sikap yang menjadi nyata dalam kata-kata. Bahkan wacana puitis bukanlah transfer realitas batin semata, melainkan partisipasi dalam dunia. Sebagai pengungkapan bukan dari pembicara, melainkan dari keberadaan di dunia, bahasa bukanlah fenomena subjektif maupun objektif; melainkan keduanya sekaligus, karena dunia mendahului dan melingkupi keduanya.

KONTRIBUSI HEIDEGGER KEMUDIAN DALAM TEORI PENAFSIRAN

DENGAN *Being and Time*, Heidegger memberikan dampak krusial pada teori penafsiran, mengubah hermeneutika secara signifikan dan menempatkan masalah pemahaman dalam konteks yang sepenuhnya baru. Bahkan jika Heidegger tidak menulis apa pun setelah *Being and Time*, posisinya dan pentingnya dalam bidang penafsiran tidak akan berubah. Hermeneutika menurut Heidegger menjadi cara keberadaan, melampaui batasan yang diberikan Dilthey ketika memahami hermeneutika sebagai bentuk historis pemahaman sebagai lawan dari bentuk ilmiah. Heidegger melangkah lebih jauh, menyatakan bahwa setiap pemahaman adalah temporal, intensional, historis, dan bahwa pemahaman bukanlah proses mental, melainkan proses eksistensial, bukan studi tentang operasi kesadaran atau bawah sadar, melainkan pengungkapan kebenaran kepada manusia, kemunculannya, dan manifestasinya. Dulu, seseorang mengasumsikan definisi awal tentang apa yang benar dan nyata, lalu bertanya bagaimana operasi pikiran membawa realitas ini ke cahaya; kemudian Heidegger

menyelami pemahaman lebih dalam, menunjuk pada tindakan mendirikan realitas, mengungkap realitas, tindakan yang menciptakan dan mewujudkan definisi awal. Salah satu perhatian utama Heidegger kemudian adalah mencoba kembali ke balik peristiwa ini—pendirian realitas—yang menjadi dasar keberadaan saat ini, yang dibentuk dan diwujudkan.

Heidegger menyatakan, "Setiap penyair besar menulis satu puisi, lalu mengembangkannya, memvariasikannya, dan mengambil darinya." Karena pemikiran otentik secara inheren puitis, setiap pemikir besar mengungkapkan satu ide, lalu menghabiskan hidupnya menyelidikinya tanpa pernah menghabiskannya. Prinsip ini berlaku untuk Heidegger sendiri; ia menulis *Being and Time*, lalu terus menyelidiki, memvariasikan, dan memperluasnya. Semua karya Heidegger kemudian adalah tambahan, penjelasan, dan catatan pinggir yang melengkapi *Being and Time*, melanjutkan upaya yang sama menuju keberadaan, memperdalam dan mengakar pada wawasan-wawasan subur dari karya agungnya. Heidegger mungkin menjadi filsuf paling puitis dan hermeneutik sejak Plato, namun nada dasar pemikirannya tidak pernah berubah, hanya berkembang, bervariasi, dan meluas. Ketika kita memperhatikan fokus Heidegger pada pemahaman sebagai inti filsafatnya, kita dapat memahami mengapa ia kemudian terpikat pada tema "berpikir," dan mengapa ia mendefinisikan berpikir sebagai responsivitas, bukan manipulasi ide. Meskipun ada yang menyebut adanya "perubahan" atau "belokan" dalam pemikiran Heidegger, jika kita meninjau pemikirannya secara keseluruhan, kita menemukannya konsisten, tanpa perubahan atau revolusi. *Being and Time* tetap menjadi tanah tempat pemikiran kemudiannya tumbuh. Dari awal hingga akhir, Heidegger terfokus pada proses hermeneutik yang memungkinkan keberadaan muncul ke dalam cahaya. Pendekatannya dalam *Being and Time* adalah fenomenologi *Dasein*, dan dalam karya-karya kemudian, pendekatannya menjadi eksplorasi ketiadaan, istilah keberadaan itu sendiri, konsep Yunani dan modern tentang keberadaan dan kebenaran, berpikir, dan bahasa. Meskipun ia menjadi lebih puitis, misterius, dan profetik dalam karya-karya kemudian, pengungkapan dan penampakan keberadaan tetap menjadi tema utamanya.

Dalam karya-karya kemudian Heidegger, sifat hermeneutik pemikirannya mengambil dimensi baru, menjadi lebih hermeneutik, bukan kurang; bahkan menjadi hermeneutik dalam arti fokus pada penafsiran teks. Sementara tema utamanya tetap bagaimana keberadaan dilupakan, dipahami, dan diungkapkan dalam batas-batas statis dan esensial, subjek penafsiran beralih dari deskripsi umum kehidupan sehari-hari manusia dalam hubungannya dengan keberadaan ke metafisika dan puisi. Ketertarikan Heidegger pada penafsiran teks, terutama fragmen-fragmen kuno, meningkat, menjadikan penafsiran bagian dari metode berfilsafatnya; jarang ada dalam sejarah filsafat Barat yang menandinginya dalam hal ini. Bahkan jika Heidegger tidak memberikan kontribusi filosofis krusialnya pada teori pemahaman dalam *Being and Time*, ia tetap akan menjadi yang paling hermeneutik dalam sejarah filsafat Barat.

Alasan di balik perkembangan ini mungkin adalah sifat hermeneutik yang inheren dalam setiap upaya menangani "keberadaan" jika dilakukan dalam konteks proses pemahaman yang membawa benda-benda ke dalam cahaya. Upaya ini menjadi lebih hermeneutik jika kita ingin melampaui "teks" pemikiran Barat ke pertanyaan-pertanyaan yang menghasilkan warisan tersebut. Kemudian, ada upaya untuk menggali makna tersembunyi teks dan tidak puas hanya dengan mengeksplorasi sistem total sesuai dengan klaimnya sendiri. Inilah yang coba dilakukan Heidegger, sembari menawarkan pandangannya sendiri tentang sikap hermeneutik yang benar bagi manusia terhadap keberadaan dan warisan.

KRITIK HEIDEGGER TERHADAP PEMIKIRAN "KEHADIRAN," SUBJEKTIVISME, DAN TEKNOLOGI

DALAM *Being and Time*, Heidegger telah mengisyaratkan arah kritik kemudiannya terhadap pemikiran "kehadiran" melalui penjelasannya tentang sifat derivatif pernyataan, yang cenderung menyajikan benda-benda hanya untuk menjadi pusat perhatian. Ia menjelaskan bagaimana konsep benda, dalam struktur awal pemahaman, secara diam-diam cenderung tunduk pada tuntutan pemikiran logis dan representasional; misalnya, bagaimana palu diambil dari konteks hidupnya dan ditempatkan dalam dunia abstrak pemikiran kehadiran. Dalam karya-karya kemudian, Heidegger meninjau pemikiran Barat dan menunjukkan bagaimana pemikiran ini akhirnya mendefinisikan berpikir, keberadaan, dan kebenaran dalam batas-batas "kehadiran" yang murni.

Dalam pembahasannya tentang "doktrin Plato tentang kebenaran," Heidegger merujuk pada alegori gua yang terkenal. Alegori ini secara keseluruhan menunjukkan bahwa kebenaran adalah pengungkapan atau ketidaktersembunyian, karena seseorang naik keluar dari gua ke cahaya, lalu kembali ke gua. Namun, konsep kebenaran sebagai "korespondensi" muncul dan mendominasi pandangan dinamisnya sebagai pengungkapan, sehingga kebenaran menjadi penglihatan yang benar, dan berpikir menjadi soal menempatkan ide di depan mata pikiran, yaitu manipulasi ide yang benar.

Pandangan ini terhadap berpikir dan kebenaran mempersiapkan panggung untuk perkembangan seluruh metafisika Barat, mendekati kehidupan secara teoretis-ideologis, dalam terang ide dan dalam batas-batas ide. Dengan menundukkan segalanya pada konsep ide, terutama ide "akal," konsep awal kebenaran sebagai pengungkapan atau *aletheia* (ketidaktersembunyian) dilupakan. Manusia Barat tidak lagi merasakan keberadaan sebagai sesuatu yang mengalir, selalu muncul dan lolos dari genggamannya, melainkan sebagai kehadiran statis dari sebuah ide. Kebenaran (*truth*) menjadi kebenaran persepsi atau kebenaran pernyataan. Ini berarti bahwa berpikir yang bertujuan pada kebenaran didasarkan bukan pada keberadaan, melainkan pada persepsi ide; dan keberadaan dipahami bukan sebagai pengalaman

hidup, melainkan sebagai ide, sebagai kehadiran abadi yang tak terikat waktu[1].

Di atas batu ini, Barat membangun metafisika dan teologinya. Sejak awal, dalam kuliah-kuliahnya yang belum diterbitkan tentang "Augustinus dan Neo-Platonisme" pada 1921, Heidegger melacak konflik jelas dalam *Confessions* Buku X, antara Kekristenan yang berasal dari pengalaman hidup, yang terwujud bukan dalam "pengetahuan" tentang Tuhan, melainkan dalam "hidup dalam Tuhan," dan Kekristenan yang menikmati Tuhan sebagai kebaikan tertinggi (*Fruitio Dei*). Pandangan terakhir, yang lebih statis dan berorientasi kehadiran tentang keberadaan dan pengalaman Tuhan, berasal langsung dari doktrin Neo-Platonisme. Ketika pengalaman Tuhan direduksi menjadi kenikmatan dan kebahagiaan dalam Tuhan sebagai "kedamaian yang mengakhiri kebingungan hati," Tuhan keluar dari aliran kehidupan historis yang faktual, kepekaannya sebagai Tuhan pengalaman hidup meredup, keluar dari dunia kehidupan, waktu, dan yang ada di tangan, menjadi sekadar kehadiran untuk kontemplasi dan kenikmatan, menjadi keberadaan abadi di luar waktu, tempat, dan sejarah.

Dalam kuliah 1938 berjudul "Pendirian Gambaran Modern Dunia melalui Metafisika," Heidegger melacak dampak pendekatan umum terhadap kebenaran dan berpikir ketika bergabung dengan pandangan Cartesian. Bersama Descartes, pemikiran Barat mengambil belokan krusial lainnya. Bagi Descartes, kebenaran lebih dari sekadar kesesuaian antara yang mengetahui dan yang diketahui; kebenaran adalah "kepastian rasional subjek terhadap kesesuaian ini." Akibatnya, subjek manusia menjadi titik referensi akhir untuk menentukan status segala yang dilihat. Ini berarti setiap entitas adalah apa adanya sesuai dengan dualisme subjek/objek atau kesadaran dan objek kesadaran. Benda yang diketahui tidak lagi dilihat sebagai entitas independen secara ontologis yang mengungkap dirinya sebagaimana adanya, yaitu "terungkap" dan "menyingkap" wajahnya sesuai kebenaran dan keberadaannya sendiri, melainkan sebagai objek, sesuatu yang disajikan subjek sadar untuk dirinya sendiri. Dengan demikian, status dunia terkait erat dengan subjektivitas manusia, berpusat pada subjek manusia, dan filsafat menjadi berpusat pada kesadaran manusia. Heidegger menyebut kondisi ini "subjektivisme modern" (*Subjektität*)[2].

MENUJU PEMIKIRAN

DALAM dialog terkenalnya dengan seorang Jepang, Heidegger menyatakan bahwa manusia berada dalam hubungan hermeneutik di mana ia adalah "pembawa pesan" dan yang mengungkap keberadaan. Manusia adalah makhluk yang menjembatani kesenjangan antara keterkuburan keberadaan dan manifestasinya, antara tersembunyinya keberadaan dan terungkapnya, antara ketiadaan (dengan kata lain) dan keberadaan. Ketika manusia berbicara, ia "menafsirkan" keberadaan. Pemikiran sejati, menurut definisi Heidegger, bukanlah manipulasi atau permainan dengan apa

1 *Hermeneutics*, hlm. 142-143.
2 *Hermeneutics*, hlm. 142-148.

yang telah terungkap, melainkan pengungkapan atas apa yang tersembunyi dan tertutup. Namun, teks yang diucapkan oleh seorang pemikir atau penyair besar selalu mengandung banyak hal yang tetap tersembunyi dan tak terucapkan. Oleh karena itu, dialog intelektual dengan teks dapat menghasilkan lebih banyak pengungkapan dan membawa pada keterbukaan yang lebih luas. Ini menjadi penafsiran dalam arti tradisional kata tersebut; namun, tindakan penafsiran sekunder ini harus terus-menerus kembali pada pengulangan yang ramah dan penuh empati terhadap pengungkapan asli, dan harus selalu berdiam di perbatasan antara yang tersembunyi dan yang terungkap.

BAGAIMANA DIALOG KREATIF DENGAN TEKS BERLANGSUNG?

DALAM karya-karya kemudiannya, Heidegger cenderung berpandangan bahwa sikap manusia seharusnya adalah semacam kepasifan terbuka yang penuh ketaatan, mendengarkan dengan penuh perhatian suara keberadaan. Namun, dalam salah satu karya awalnya, *Pengantar Metafisika*, ia menyajikan uraian yang memiliki kepentingan hermeneutik tentang sifat pertanyaan kreatif; uraian ini mencakup sejumlah elemen penting dalam pemikiran Heidegger selanjutnya.

Pertanyaan, menurut Heidegger, adalah cara manusia berdebat dengan keberadaan dan mendorongnya untuk menyingkap wajahnya. Pertanyaan yang hanya bertahan pada tingkat keberadaan entitas tanpa melampauinya menuju dasar dan latar belakang keberadaan tersebut adalah pertanyaan palsu, atau bukan pertanyaan sejati, melainkan permainan, perhitungan, atau penjelasan. Heidegger berkata, "Kita telah lama menderita kelumpuhan dalam bertanya dan kehilangan segala gairah untuk itu. Kita telah kehilangan pertanyaan sebagai elemen esensial dari keberadaan historis."

Inti dari keberadaan manusia-di-dunia justru adalah proses penafsiran melalui pertanyaan. Ini adalah jenis pertanyaan yang mampu mencapai keberadaan yang tersembunyi, menyingkap tabirnya, dan menjadikannya peristiwa historis yang nyata. Pertanyaan, dengan demikian, adalah yang membuat keberadaan menjadi historis. Dalam bagian berikut dari *Pengantar Metafisika*, hubungan timbal balik antara keberadaan, sejarah, dan subjektivitas (*selfhood*) menjadi jelas:

1. Menentukan esensi manusia sama sekali bukan jawaban; melainkan, secara esensial, sebuah pertanyaan.
2. Mengajukan pertanyaan ini adalah sesuatu yang historis, dalam arti pertanyaan ini menciptakan sejarah secara primordial.
3. Sejarah, bersama dengan keberadaan manusia, hanya terjadi di mana keberadaan mengungkap dirinya dalam proses bertanya.
4. Manusia hanya menyadari dirinya sebagai makhluk historis yang bertanya, dan hanya menjadi subjek sebagai makhluk historis yang bertanya. Subjektivitas manusia berarti bahwa ia harus mengubah keberadaan yang terungkap kepadanya menjadi sejarah dan menempatkan dirinya untuk berdiri di dalamnya.

Dalam karya-karya kemudiannya, perhatian Heidegger beralih dari pertanyaan manusia menuju kebutuhan akan keterbukaan yang waspada terhadap keberadaan. Keberadaan dalam karya-karya ini tetap historis, tetapi kejadiannya dianggap sebagai anugerah dari keberadaan, bukan hasil dari pencarian dan pemahaman manusia.

Namun, kita harus berhati-hati untuk tidak menganggap ada titik balik atau peralihan radikal di sini, karena Heidegger sebenarnya tidak bertentangan dengan posisi awalnya, melainkan melengkapinya. Dalam karya-karya kemudiannya, ia berusaha menegaskan sikapnya yang tidak berpusat pada subjek, dan karena alasan ini, ia mengubah gambaran dari manusia sebagai penanya yang berdebat dengan keberadaan menjadi manusia sebagai "gembala keberadaan." Namun, bahkan sebagai gembala keberadaan, penggembalaannya terwujud dalam bentuk "pemikiran" dan "pembangunan puitis"; keduanya adalah tindakan manusia (meskipun sebagai respons terhadap keberadaan) dan tetap mempertahankan karakter historisnya.

Keterbukaan terhadap kebenaran, penantian yang waspada, mendengarkan panggilan keberadaan—menuju "ketidaktersembunyian" kebenaran sebagai anugerah dari keberadaan, bukan buah dari pencarian manusia: ini adalah hukum pertama pemikiran, bukan aturan logika. Seperti telah disinggung dalam bab tentang makna hermeneutika, Heidegger melihat hubungan erat antara sifat hermeneutika dan sifat Hermes, pembawa pesan para dewa dalam mitologi Yunani. Pesan yang dibawa Hermes bukanlah pesan biasa; ia membawa kabar mengejutkan dan berita besar. Penafsiran dalam makna tertingginya adalah mampu memahami berita-berita yang telah ditakdirkan ini, bahkan memahami sifat takdir dari berita tersebut. Menafsirkan berarti mendengarkan terlebih dahulu, memahami hal yang telah menyingkap dirinya, membuka seluruh keberadaan seseorang terhadap proses "manifestasi," tidak bertindak sebanyak menerima, menerima tanpa menyerah di hadapan kemunculan kebenaran; persis seperti yang dilakukan penyair pada saat inspirasi, sebagaimana dikatakan Plato dalam dialog *Ion*. Dengan demikian, Heidegger membawa kita kembali ke momen yang lebih primordial, momen sebelum segala penalaran atau aktivitas mental, sebelum bentuk-bentuk pemikiran kita saat ini. Proyek penafsiran Heidegger melibatkan upaya untuk memulihkan pemahaman tentang keberadaan dan kesadaran akan keberadaan, yang menurut Heidegger telah hilang di zaman modern. Jika seseorang harus mencari bobot tersembunyi dari kata-kata kuno, itu untuk melampaui kejelasan diri pemikiran modern dan untuk lepas dari batasan pandangan modern tentang dunia. Hermeneutika adalah ranah yang berkaitan dengan memecahkan kode ucapan-ucapan yang berasal dari zaman, tempat, dan bahasa lain, tanpa memaksakan kategori atau klasifikasi mental seseorang kepadanya.

BAHASA DAN UCAPAN

"Sebuah keajaiban dari jauh atau mimpi
Kubawa ke ujung negeriku
Dan menunggu hingga dewi takdir yang gelap

Menemukan nama di mata airnya untuk diberikan padanya
Barulah aku bisa menggenggamnya dengan kuat
Dan kini ia berkembang dan bersinar sebagai jendela di tulang-tulangku...
Dulu kerinduan mendorongku untuk perjalanan mulia
Dengan permata kaya dan lembut
Dewi takdir mencari lama, lalu datang dengan kabar:
'Tidak ada yang terbaring di kedalaman di sini'
Lalu ia lepas dari tanganku
Dan negeriku tak pernah mendapatkan harta itu...
Maka aku belajar dengan hati penuh duka akan pelepasan ini:
Jika kata itu pecah, tak ada apa pun."[1]

"Kata" - Stefan George

PUISI ini berbicara tentang kekuatan dan kemampuan penyair; ia memiliki bakat untuk melihat dan memahami segala yang menakjubkan dan luar biasa. Dewi takdir dalam mitologi Jermanik adalah yang memberi nama pada visinya, anugerah dan hadiah darinya. Ia mencari di kedalaman mata airnya untuk nama bagi setiap hal dan setiap pengalaman. Kata adalah yang menampakkan entitas di hadapan penyair atau orang lain. Nama-nama memungkinkannya untuk mempertahankan visinya, sekaligus membantu visi-visi ini untuk berkembang dan mekar (dan kini ia berkembang dan bersinar sebagai jendela di tulang-tulang). Betapa pun kaya dan bergelora sebuah pengalaman, tidak ada jaminan untuk memahami, mempertahankan, atau menyampaikannya kepada orang lain jika tidak ada kata-kata yang menerjemahkan, mengungkap, dan mengembangkannya. Ketika seseorang tidak menemukan kata untuk menerjemahkan pengalamannya (dewi takdir tidak menemukan nama untuk permata penyair), pengalaman itu menjadi sia-sia, tidak bernilai, dan mungkin tidak ada sama sekali! Nama-nama, dengan demikian, adalah yang menghadirkan benda-benda, memberi mereka keberadaan dan stabilitas, dan yang memberikan makna pada pengalaman serta membuat pengalaman "menjadi dirinya sendiri," menurut istilah Paul Ricoeur.

Keberadaan adalah bahasa, atau bersifat linguistik dalam struktur dan intinya. "Kata-kata dan bahasa bukanlah cangkang yang sekadar menyimpan benda-benda untuk perdagangan percakapan dan tulisan. Hanya dalam kata, hanya dalam bahasa, benda-benda menjadi ada dan menjadi."[2] Bahasa adalah pengucapan dan artikulasi keberadaan. Keberadaan itu sendiri berpikir melalui kita, atau memahami dirinya melalui bahasa kita sendiri: pemikiran bukanlah sekadar ekspresi yang menarik ide ke dalam jaringan bahasa, melainkan pengucapan atas nama keberadaan, atau lebih tepatnya, ekspresi dari kata keberadaan yang tak terucapkan. Inilah sebabnya Heidegger mengakhiri *Surat tentang Humanisme* dengan pernyataan: "Bahasa adalah

1 Terjemahan Dr. Abdul Ghaffar Makkawi (dari bukunya *Panggilan Kebenaran*).

2 Marjorie Grene, *Heidegger*, terjemahan Mujahed Abdul Monem Mujahed, Lembaga Arab untuk Studi dan Penerbitan, Beirut, 1973, hlm. 110. Perhatikan bahwa kutipan Heidegger ini sebelumnya telah muncul dalam terjemahan Inggris dari buku klasik Palmer tentang hermeneutika.

bahasa keberadaan, sebagaimana awan adalah awan langit!"[1]

Dalam *Being and Time*, Heidegger menempatkan bahasa dalam konteks baru dengan menganalisis keberadaan-di-dunia sebagai pemahaman dan penafsiran. Bahasa adalah pengucapan pemahaman eksistensial; ia begitu erat terkait dengan pemahaman sehingga pemikiran logis dan manipulasi representasional terhadap objek dunia menjadi sekunder dan derivatif dibandingkan dengan bahasa dalam konteks hidup pengucapan awal pemahaman. Sejak *Being and Time*, Heidegger menempatkan logika dan proposisi di bawah kategori pemikiran kehadiran, sementara menjadikan bahasa, dalam esensi sejatinya sebagai pengucapan primordial pemahaman historis-situasional, sebagai sesuatu yang melekat pada esensi manusia dan cara keberadaannya. Dari perspektif ini, Heidegger dapat menyerang teori-teori yang memandang bahasa hanya sebagai alat komunikasi.

Tema bahasa memegang peran krusial dalam *Pengantar Metafisika*, yang didedikasikan Heidegger untuk menyelidiki pertanyaan "Apa itu keberadaan?" Ia kembali ke fragmen Parmenides dan menemukan pengakuan bahwa keberadaan tidak terpisah dari pemahaman keberadaan, bahwa keberadaan dan pemahaman adalah satu, sama seperti kesadaran dan objeknya adalah satu menurut Parmenides. Ini berarti hanya ada keberadaan ketika ada kemunculan, ketidaktersembunyian, pengungkapan. Sebagaimana tidak ada keberadaan tanpa pemahaman, dan tidak ada pemahaman tanpa keberadaan, demikian pula tidak ada keberadaan tanpa bahasa, dan tidak ada bahasa tanpa keberadaan.

Heidegger bertanya: Misalkan manusia tidak memiliki pengetahuan awal tentang keberadaan, tidak memiliki makna samar tentang keberadaan, apakah itu hanya akan menyebabkan bahasa kita kekurangan nama dan kata kerja (kata kerja keberadaan)? Heidegger menjawab: Tidak, melainkan tidak akan ada bahasa sama sekali. Tidak ada keberadaan, sebagaimana adanya, yang dapat mengungkap dirinya dalam kata-kata; tidak mungkin lagi memanggil atau berbicara tentangnya dalam kata-kata; karena berbicara tentang keberadaan, sebagai keberadaan, harus mencakup pemahaman awal tentangnya sebagai keberadaan, yaitu pemahaman akan keberadaannya.

Sebaliknya, jika esensi kita tidak mencakup kapasitas untuk bahasa, semua keberadaan akan tertutup bagi kita, termasuk keberadaan kita sendiri. Tanpa bahasa, manusia tidak akan ada, dan tidak akan ada dalam cara apa pun yang dapat kita bayangkan. Heidegger menyatakan dengan tegas: "Menjadi manusia berarti berbicara." Ia berkata, "Merupakan ilusi besar untuk berpikir bahwa manusia menciptakan bahasa! Manusia tidak menciptakan bahasa, sebagaimana ia tidak menciptakan pemahaman, waktu, atau keberadaan itu sendiri. Apakah masuk akal bahwa manusia menciptakan kekuatan yang melingkupinya, yang hanya melalui kekuatan itu ia dapat ada sebagai manusia?" Bahkan tindakan kreatif penamaan, menamakan benda-benda, adalah respons manusia terhadap keberadaan entitas.

1 Rukria Ibrahim, *Studi dalam Filsafat Kontemporer*, Maktaba Misr, 1968, hlm. 484.

Dalam karya-karya Heidegger setelah *Pengantar Metafisika*, penekanannya pada respons manusia terhadap panggilan keberadaan semakin kuat. Dalam *Surat tentang Humanisme*, misalnya, Heidegger menyatakan bahwa satu-satunya urusan pemikiran adalah mengubah kedatangan keberadaan, yang tersembunyi dan dalam keterkuburannya menanti manusia, menjadi bentuk yang diucapkan. Keberadaan, tentu saja, menyingkap wajahnya dalam bahasa. Kehadiran keberadaan dalam bahasa ini diterjemahkan dengan istilah *Geschick* (takdir, nasib). Sifat takdir dari ucapan keberadaan ini adalah hukum pertama pemikiran. Masalah sejarah bukanlah hal baru; dalam *Pengantar Metafisika*, Heidegger telah menggambarkan bahasa sebagai mekanisme keberadaan manusia yang memungkinkan manusia menjadi historis, bahkan mendirikan sejarah. Ia telah menggambarkan pemahaman dan ucapan sebagai tindakan historis yang khusus, melalui mana keberadaan memasuki waktu dan terjadi. Tidak ada perbedaan antara sebelum dan sesudah *Pengantar Metafisika* kecuali dalam nada: manusia tidak lagi berdebat dengan keberadaan, melainkan terbuka terhadap keberadaan, mendengarkan panggilan keberadaan. Bahkan "pertanyaan" tidak ditinggalkan Heidegger, karena pertanyaan justru adalah mempertanyakan konsep-konsep kehadiran. Pertanyaan tetap menjadi metode fundamental pemikiran Heidegger; perubahan nadanya hanya dimaksudkan untuk menegaskan dengan lebih kuat prioritas dan supremasi keberadaan.

Implikasi bagi bahasa adalah bahwa kita harus membalikkan arah umum ucapan, sehingga kita tidak mengatakan bahwa manusia berbicara, melainkan bahwa bahasa itu sendiri berbicara. Bahasa, dalam esensi dan intinya, bukan ekspresi atau aktivitas manusia—bahasa berbicara. Kata-kata bergema dalam keheningan, dan melalui mereka, kebenaran dunia seseorang bergema. "Gema dalam keheningan ini bukan dari manusia. Sebaliknya, manusia, dalam hakikat dan esensinya, berasal dari bahasa." Tindakan berbicara adalah yang secara khusus membedakan manusia. Namun, berbicara itu sendiri adalah tindakan yang dilakukan oleh bahasa. Apa yang terwujud dalam bahasa bukanlah sesuatu yang manusiawi, melainkan dunia—keberadaan itu sendiri.

Heidegger menyatakan bahwa kita menemukan esensi sejati bahasa dalam ucapan, terutama dalam "pengucapan" (*das Sagen*). Mengucapkan berarti mengungkap. Dengan demikian, keheningan terkadang dapat "mengucapkan" lebih banyak daripada kata-kata. Kita juga bisa mengatakan bahwa bahasa bukan "ekspresi" manusia, melainkan "kemunculan" keberadaan; dan bahwa pemikiran tidak mengekspresikan manusia, melainkan membiarkan keberadaan terjadi sebagai peristiwa linguistik. Dalam membiarkan kejadian ini terjadi terletak takdir manusia, takdir kebenaran, dan akhirnya takdir keberadaan.

Pergeseran Heidegger menuju penekanan yang lebih kuat pada sifat linguistik cara keberadaan manusia dan pernyataannya bahwa keberadaan memimpin dan memanggil manusia (sehingga keberadaan, pada kenyataannya, yang mengungkap dirinya, bukan manusia) memiliki kepentingan besar bagi teori pemahaman. Ini

menjadikan esensi bahasa sebagai fungsi penafsirannya dalam membuat sesuatu mengungkap dirinya. Ini berarti bahwa studi penafsiran menjadi pemberontakan terhadap analisis murni dan interpretasi semata demi mencapai dialog intelektual dengan apa yang muncul dalam teks. Pemahaman tidak lagi hanya soal pertanyaan yang ingin terbuka dan tidak dogmatis, tetapi juga soal belajar bagaimana menunggu dan mengantisipasi, serta bagaimana menemukan tempat di mana keberadaan teks akan mengungkap dirinya dan menyingkap wajahnya. Bahasa itu sendiri bersifat hermeneutik dalam esensi dan intinya; dan bahasa paling hermeneutik dalam puisi besar, karena penyair, seperti dikatakan Heidegger dalam *Apa Itu Puisi*?, adalah pembawa pesan antara para dewa dan manusia.

Dengan demikian, Heidegger menyatukan esensi keberadaan, pemikiran, manusia, puisi, dan filsafat dengan fungsi hermeneutik pengucapan. Ia menjadikan filsafatnya sendiri hermeneutik secara fundamental dan menempatkan tema-tema utamanya di inti ranah hermeneutika. Ia berhasil mengubah seluruh konteks hermeneutika, menjauhkannya dari konsepsi lama sebagai disiplin filologis yang berfokus pada penafsiran teks. Heidegger tidak mempedulikan banyak konsep sebelumnya: pembagian subjek/objek, objektivitas, kriteria verifikasi, teks sebagai ekspresi kehidupan—semua ini tidak relevan dalam metode Heidegger. Ia mendefinisikan hermeneutika sebagai keterlibatan dengan momen ketika makna muncul; ini adalah pemahaman yang sangat luas, menurut Ricoeur, karena tidak terbatas pada proses memahami sebuah teks. Definisi ini membawa perubahan besar dalam struktur dan karakter disiplin ini; tindakan penafsiran itu sendiri didefinisikan ulang dan ditempatkan dalam kerangka ontologis.

Dalam *Pengantar Metafisika*, Heidegger menganalisis "Nyanyian tentang Manusia" dari drama *Antigone* karya Sophocles, dalam upaya untuk memahami konsepsi awal Yunani tentang manusia sebagaimana diungkapkan dalam puisi tersebut. Heidegger berkata:

> "Penafsiran kita terdiri dari tiga tahap; pada setiap tahap, kita akan melihat puisi secara keseluruhan dari sudut pandang yang berbeda.
>
> - Pada tahap pertama, kita akan menyajikan makna batin puisi, makna yang memegang struktur kata-kata, menjaganya, dan melampaui itu.
> - Pada tahap kedua, kita akan memeriksa urutan lengkap bait-bait puitis (*strophes*) dan tanggapannya (*antistrophes*), dan menentukan wilayah yang diungkap, ditunjukkan, dan diterangi oleh puisi.
> - Pada tahap ketiga, kita mencoba mengambil posisi di pusat puisi, sehingga kita dapat melihat penilaiannya tentang apa itu manusia menurut wacana puitis ini."

Jelas bahwa Heidegger tidak mengambil pendekatan formalis, karena formalisme tidak sesuai dengan tujuannya atau pertanyaan yang ia ajukan. Menariknya, prosedurnya di sini mengantisipasi pendekatan "topologis" kemudiannya, di mana tujuan penjelasan adalah menentukan *topos*—tempat—dari mana puisi berbicara,

tempat wilayah keberadaan yang diterangi oleh bait puitis. Oleh karena itu, tahap pertama tidak benar-benar dimulai secara berurutan, melainkan dengan usaha untuk menemukan makna yang memegang seluruh struktur kata-kata dan "melampaui itu." Hal yang diucapkan puisi berdiri dalam makna yang tidak sepenuhnya diucapkan, makna yang melingkupi teks dari bawah dan atas. Makna yang melingkupi ini, "gestalt" yang melampaui jumlah bagian-bagiannya, adalah prinsip yang mengatur puisi dan menerangi bagian-bagiannya. Ini adalah "kebenaran" dalam puisi, "keberadaan" yang terungkap dan muncul ke dalam cahaya, "jiwa puisi," jika boleh dikatakan. Hanya dalam terang makna ini Heidegger dapat beralih ke tahap kedua, yaitu berpindah dari bait puitis (*strophe*) ke tanggapannya (*antistrophe*) dan sebaliknya melalui puisi, untuk menentukan wilayah yang diungkap dan diterangi oleh puisi.

Pada tahap ketiga, kita mencoba berdiri di pusat puisi, yaitu di batas pemisah antara keterkuburan di satu sisi dan pengungkapan yang dimungkinkan oleh tindakan kreatif penyair, tindakan penamaan, di sisi lain, dan memeriksa kembali dengan saksama apa yang telah dinamakan. Ini tentu saja berarti melampaui puisi menuju apa yang tidak dikatakan puisi:

> "Jika kita puas dengan apa yang dikatakan puisi secara langsung, penafsiran akan mencapai akhirnya (dengan tahap kedua). Namun, penafsiran di sini sebenarnya baru saja dimulai. Penafsiran sejati harus mengungkap apa yang tidak hadir dalam kata-kata tetapi tetap dirujuk (apa yang dikatakan tanpa diucapkan). Dan untuk mencapai ini, penafsir harus menggunakan kekerasan! Ia harus mencari hal esensial di mana penafsiran ilmiah tidak lagi menemukan apa pun, yang menganggap segala sesuatu di luar batasnya sebagai tidak ilmiah."[1]

Proses penafsiran pada intinya bukanlah penjelasan ilmiah tentang apa yang diucapkan dalam teks, melainkan pemikiran kreatif yang menerangi makna tersirat, bukan yang tersurat, yang batin, bukan yang lahir.

Dalam pembahasannya tentang penyair Jerman Georg Trakl, Heidegger menyatakan bahwa studinya tentang Trakl bukan biografis, sosiologis, atau psikologis, melainkan pandangan terhadap "tempat" (*Ort*) dari mana Trakl "berbicara," tempat yang diungkap dan diterangi oleh puisinya. Setiap penyair besar berbicara dari dalam "puisi" tunggal yang menyeluruh, yang tidak pernah diucapkan atau diselesaikan. Tugas dialog intelektual dengan penyair adalah menemukan tempat keberadaan yang menjadi dasar puisi tersebut. "Hanya dari tempat puisi yang tidak diucapkan, puisi individual dapat bersinar dan bergema." Heidegger mengakui ada bahaya nyata bahwa dialog intelektual dengan puisi dapat menyebabkan kekaburan yang menutupi apa yang dikatakan puisi, alih-alih membiarkannya mengucapkan apa yang dimilikinya secara spontan dan sederhana. Ia menyatakan bahwa penjelasan tentang puisi menyeluruh yang disebutkan tidak dapat menggantikan pendengaran sejati terhadap puisi-puisi itu sendiri. Apakah dengan ini Heidegger meninggalkan prinsip awalnya tentang menggunakan kekerasan terhadap teks? Sebenarnya, sejak

1 Palmer, *Hermeneutics*, hlm. 157-158.

awal Heidegger ingin membiarkan teks berbicara dengan suaranya sendiri dan mengungkap kebenarannya. Soal "menggunakan kekerasan" pada dasarnya adalah reaksi terhadap para kritikus yang membatasi tugas penafsiran pada permukaan teks (kritikus "fenomenalistik," jika boleh dikatakan). Heidegger ingin menegaskan kembali perlunya akhirnya melampaui teks dan kembali mengajukan pertanyaan yang diajukan teks serta memikirkan apa yang menjadi perhatian teks!

Selain itu, proses penjelasan—pada setiap langkah—tampaknya melampaui teks menuju akar setiap kata, mengulang setiap baris atau bait berulang kali, dan mendengarkan baris itu sendiri dengan lebih dan lebih intens. Pengulangan ini menunjukkan bahwa fungsi penjelasan adalah membiarkan baris berbicara, bukan memaksakan sesuatu yang tidak ada di dalamnya atau berusaha berbicara lebih baik darinya. Ide itu sendiri—mengungkap "tempat" puisi—adalah upaya untuk "menyiapkan panggung" bagi puisi, bukan mengambil tempatnya di panggung. Seperti yang dianjurkan oleh "Kritik Baru" (*New Criticism*), puisi itu sendiri adalah yang terpenting, bukan latar belakang biografis, dan "latar belakang" sejati puisi bukanlah kehidupan penulis, melainkan "subjek" yang dibahas puisi.

Heidegger setuju dengan Kritik Baru dalam menegaskan "kemandirian ontologis" puisi dan dalam ketidakberartian (dan ketidaksahihan) parafrase. Perbedaan muncul karena Kritik Baru kesulitan menerima "asumsi awal" (*presuppositions*) sebagai langkah dalam usaha dialektis menuju "kebenaran" yang dibawa dan diungkap oleh puisi. Kritik Baru terpaku pada "objektivitas ilmiah" dan terikat oleh batasannya, menjadikan teks sebagai "objek" dan penjelasan sebagai penanganan ilmiah terhadap "data" teks, tidak lebih. Pendekatan penjelasan Heidegger sangat berbeda dari "analisis objektif data konkret" (yang ada dalam teks tanpa kontroversi). Namun, ikatan kekerabatan antara Heidegger dan Kritik Baru, serta titik-titik kesepakatan mendalam di balik perbedaan gaya eksternal, menunjukkan bahwa hermeneutika Heidegger dapat memberikan dasar dan kerangka untuk kebangkitan baru dan bentuk Kritik Baru yang lebih hidup.

TEORI HERMENEUTIKA DALAM SENI

PADA tahun 1936, Heidegger menyampaikan tiga kuliah tentang seni berjudul *The Origin of the Work of Art* (Asal Usul Karya Seni). Kuliah-kuliah ini baru diterbitkan pada tahun 1950 sebagai bagian dari bukunya *Holzwege* (Jalan-jalan di Hutan). Dalam ketiga kuliah tersebut, pembaca menemukan pandangan Heidegger tentang hakikat seni dalam penyajian yang paling lengkap dan tepat. Kuliah-kuliah ini menerapkan konsepsi hermeneutik Heidegger tentang kebenaran, keberadaan, dan bahasa sebagai wacana atau pengucapan, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Karya seni besar berbicara, dan dengan berbicara, ia menghadirkan dan membawa sebuah "dunia" (*world*) ke dalam keberadaan. Pengucapan ini, seperti setiap ucapan sejati, mengungkap sekaligus menyembunyikan kebenaran. "Keindahan adalah salah satu cara kebenaran, sebagai ketidaktersembunyian (*aletheia*), untuk tampil." Misalnya, penyair menamakan yang suci (memberinya nama), sehingga membawanya ke

dalam kemunculan dan memanifestasikannya dalam sebuah "bentuk" (*subjektif kebudayaan*). Heidegger merujuk semua seni pada puisi dan melihatnya sebagai puitis (dalam arti luas puisi yang berasal dari kata Yunani *poiesis*, yang berarti penciptaan, pembentukan, dan kreasi). Seni bersifat puitis dalam inti dan hakikatnya, merupakan cara untuk mengungkap keberadaan entitas dan mengubah kebenaran menjadi peristiwa historis yang nyata dan nyata.

Pandangan estetika ini didasarkan pada ketegangan internal antara "bumi" (*earth*), sebagai dasar kreatif benda-benda, dan "dunia" (*world*). Bumi bagi Heidegger melambangkan ibu yang subur, sumber primordial, dan dasar utama segala sesuatu. Karya seni, sebagai peristiwa di mana kebenaran terungkap dan tabirnya disingkap, mewujudkan penahanan ketegangan kreatif ini dalam sebuah "bentuk." Karya seni mengungkap bagi manusia ketegangan batin antara "bumi" dan "dunia," membawanya ke dalam ranah entitas secara keseluruhan. Sebagai contoh, kuil Yunani yang berdiri di lembah menciptakan ruang terbuka dalam keberadaan, ruang hidupnya sendiri. Dalam keindahan bentuk seninya, kuil memungkinkan bahan bangunannya bersinar dalam kemegahannya. Bahan-bahan ini dilebur ke dalam bentuk yang menampakkannya, menonjolkannya, dan membuatnya berkilau. Kuil tidak meniru atau menyalin apa pun; ia hanya menciptakan dunia untuk dirinya sendiri, mengukir dunia dari dirinya sendiri, di mana kehadiran para dewa dan kemuliaan mereka dirasakan. Jika materialitas bahan hilang dalam "objek utilitarian" atau "alat" seiring keberhasilannya menjalankan fungsi sebagai alat, karya seni hanya membuka "dunia" dengan menonjolkan materialitas bahan itu sendiri: "batu tetap batu, logam bersinar dan bercahaya, warna memancar sebagai warna, nada menghasilkan suara sejati, dan kata berbicara."

Meskipun patung dan bangunan sama-sama menggunakan batu atau bebatuan dalam pembuatannya, patung tidak ingin batu-batu itu menghilang dalam karya seninya, melainkan ingin batu-batu itu mengungkapkan segala makna estetika yang terkandung di dalamnya. Sebaliknya, bangunan menggunakan batu seolah-olah "mengonsumsinya," karena hanya menginginkan batu menjadi elemen kokoh yang terintegrasi dalam struktur yang kuat, tanpa keberadaan independen. Demikian pula dengan pelukis, yang menggunakan berbagai warna, tetapi tidak "mengonsumsi" pigmen warna ini; ia ingin membawa warna-warna itu ke tingkat kecerahan tertinggi. Penyair pun tidak berbeda dari seniman lain: ia juga menggunakan kata-kata, tetapi tidak berbicara seperti mereka yang berbicara atau menulis dalam kehidupan sehari-hari yang biasa, yang "mengonsumsi" kata-kata. Penyair menggunakan "kata" untuk menciptakan "pengucapan"—artinya, ia tidak menggunakan kata-kata hanya sebagai alat, tetapi menonjolkan kedalaman, kepadatan, dan makna yang terkandung dalam kata. Dengan demikian, karya seni bukan sekadar "produk industri" yang dinilai berdasarkan kesesuaian bentuk dan bahannya, melainkan, menurut Heidegger, "makhluk yang terbuka, berdenyut di bawah dampak keberadaannya sebagai karya kreatif."[1]

1 Zakaria Ibrahim, *Filsafat Seni dalam Pemikiran Kontemporer*, Maktaba Misr, Kairo, 1966, hlm. 267.

Karya seni tidak ingin menghapus bumi dalam penciptaannya atau menyembunyikan sifat buminya; sebaliknya, ia ingin membiarkan bumi tetap sebagai bumi! Bumi bukan sekadar sesuatu untuk diinjak, seperti pohon bukan sekadar sesuatu yang berdiri di pinggir jalan. Bumi adalah sesuatu yang mengungkap dirinya dalam kilau logam dan resonansi nada, lalu menyembunyikannya kembali. Bumi bersifat spontan dan berkelanjutan. "Di atas dan di dalam bumi, manusia historis mendirikan tempat tinggalnya di dunia." Dalam seni, pembangunan karya seni dari "bahan" bumi menciptakan "dunia." "Karya seni memegang bumi itu sendiri dan menahannya dalam keterbukaan dunia." Menurut Heidegger, mendirikan bumi dan memamerkan dunia adalah dua ciri utama karya seni.

Hakikat seni, dengan demikian, tidak terletak pada sekadar keahlian atau kerajinan, melainkan pada pengungkapan dan penampakan. Menjadi karya seni berarti membuka sebuah dunia. Menafsirkan karya seni berarti bergerak dalam ruang terbuka yang diciptakan dan dihadirkan karya itu ke dalam cahaya. Kebenaran dalam seni bukan soal peniruan atau kesesuaian dangkal dengan sesuatu yang telah diberikan sebelumnya (yaitu pandangan tradisional tentang kebenaran sebagai *correctness*). Kebenaran dalam seni menerangi "bumi" sehingga seseorang dapat melihatnya. Keagungan seni, dengan kata lain, harus ditentukan berdasarkan fungsi hermeneutiknya. Dengan demikian, kita dapat mengatakan bahwa apa yang dikemukakan Heidegger dalam esainya adalah "teori hermeneutika dalam seni."[1]

KESIMPULAN

DARI uraian di atas, jelas bahwa kontribusi Heidegger pada teori penafsiran bersifat multidimensional. Dalam *Being and Time*, Heidegger merumuskan kembali konsepsi pemahaman dalam konteks yang benar-benar baru. Dengan demikian, ia mengubah karakter dasar setiap teori penafsiran berikutnya. Ia mendefinisikan ulang istilah "hermeneutika" itu sendiri, menjadikannya setara dengan fenomenologi sebagaimana ia memahaminya dan dengan fungsi utama kata-kata dalam menghasilkan pemahaman. Dalam karya-karya kemudiannya, Heidegger menjadikan penafsiran teks sebagai metode berfilsafatnya sendiri, menyatakan dirinya sebagai filsuf hermeneutik dalam arti tradisional. Namun, makna yang lebih dalam dari istilah ini bagi Heidegger adalah proses pengungkapan dan penampakan di mana keberadaan terbuka dan muncul ke dalam cahaya. Dengan cara hermeneutik yang esensial ini, Heidegger menangani tema-tema bahasa, karya seni, filsafat, dan pemahaman eksistensial itu sendiri.

Heidegger melampaui konsep luas Dilthey tentang hermeneutika sebagai dasar metodologis untuk semua ilmu humaniora. Bagi Heidegger, hermeneutika merujuk pada fakta pemahaman itu sendiri, bukan pada metode historis penafsiran sebagai lawan dari metode ilmiah. Ia meninggalkan dikotomi historis-ilmiah yang didedikasikan Dilthey sepanjang hidupnya, dan menganggap bahwa setiap pemahaman berakar pada sifat historis pemahaman eksistensial. Dengan demikian, Heidegger membuka jalan bagi muridnya, Gadamer, dan hermeneutika filosofisnya.

1 Palmer, *Hermeneutics*, hlm. 159-161.

BAB 9
GADAMER

Dan apakah manusia dapat lepas dari kekuasaan Tuhannya sehingga ia keluar dari bumi dan langit yang dimiliki-Nya?
Al-Ma'arri

Peristiwa penting dalam perkembangan hermeneutika modern terjadi pada tahun 1960, ketika *Hakikat dan Metode* karya Hans-Georg Gadamer diterbitkan. Dalam satu jilid, buku ini menyajikan tinjauan kritis terhadap estetika modern dan teori pemahaman historis dari perspektif utamanya Heideggerian, serta sebuah hermeneutika filosofis modern yang berpijak pada ontologi bahasa.

Kekayaan dan ketelitian filosofis buku ini hanya dapat disandingkan dengan dua karya besar lainnya tentang teori penafsiran yang ditulis pada abad ke-20, yaitu karya Joachim Wach dan Emilio Betti. Masing-masing karya memiliki tujuan yang berbeda, sehingga masing-masing memberikan sumbangan khasnya sendiri. Karya Wach, yang terdiri dari tiga jilid tentang sejarah hermeneutika pada abad ke-19, merupakan referensi tak tergantikan bagi setiap peneliti serius dalam hermeneutika. Namun, karena ditulis pada akhir 1920-an, karya ini dipengaruhi oleh Dilthey dan tentu saja berada dalam cakrawala pemikirannya tentang hermeneutika.

Sementara itu, Betti mengkaji berbagai jenis penafsiran dengan tujuan merumuskan teori umum yang komprehensif dan sistematis serta menetapkan sejumlah hukum dasar untuk semua bentuk penafsiran, yang dapat menjadi dasar bagi penafsiran yang benar. Sejak awal, karya ini bertujuan untuk menyusun logika yang teratur, bukan sekadar sejarah bentuk-bentuk penafsiran. Dengan demikian, karya ini merupakan pelengkap berharga bagi karya Wach sebelumnya. Namun, dari sudut pandang filosofis, Betti berdiri dalam tradisi idealisme Jerman dan menganggap sebagai aksioma yang tak terbantahkan asumsi yang sama yang dipertanyakan secara radikal oleh Heidegger. Betti memandang pemikiran penafsiran Heidegger sebagai ancaman terhadap gagasan kebenaran objektif dalam bidang filologi (filsafat bahasa) dan sejarah. Oleh karena itu, tersisa bagi Gadamer setelah Betti untuk mengembangkan hasil-hasil positif dan produktif dari fenomenologi, terutama pemikiran Heidegger,

dalam teori penafsiran. Gadamer-lah yang ditakdirkan untuk menghadapi masalah filosofis dalam mendirikan ontologi baru bagi peristiwa pemahaman.

KRITIK GADAMER TERHADAP ESTETIKA MODERN DAN KESADARAN HISTORIS

DENGAN munculnya *Hakikat dan Metode*, teori penafsiran memasuki tahap baru yang penting. Ide-ide penafsiran revolusioner Heidegger menemukan ekspresi yang terorganisir dan lengkap dalam tulisan Gadamer, dan implikasinya terkait dengan pemahaman historis dan estetis menjadi jelas. Konsepsi lama tentang hermeneutika sebagai metode khusus untuk ilmu-ilmu humaniora (Dilthey) dikesampingkan dan diabaikan; bahkan gagasan metode itu sendiri diadili, dan kedudukan metode itu sendiri terguncang. Judul buku Gadamer mengandung sindiran: metode baginya bukanlah jalan menuju kebenaran! Sebaliknya, kebenaran sering kali lolos dari cengkeraman "metode" dan menghindarinya. Dalam pandangannya, pemahaman bukanlah proses subjektif manusia di hadapan objek, melainkan cara keberadaan manusia itu sendiri. Hermeneutika bukanlah cabang pembantu untuk studi-studi humaniora, melainkan aktivitas filosofis yang berusaha menjelaskan pemahaman sebagai proses ontologis dalam diri manusia. Revisi dan penafsiran baru ini menghasilkan jenis baru teori penafsiran, yaitu "hermeneutika filosofis" Gadamer.

Penting untuk memahami perbedaan antara hermeneutika filosofis Gadamer dan jenis hermeneutika yang berorientasi "metodologis" atau "metodis". Gadamer tidak terlalu peduli dengan masalah praktis dalam merumuskan prinsip-prinsip benar untuk penafsiran; ia lebih ingin menyoroti fenomena pemahaman itu sendiri. Ini tidak berarti ia menyangkal pentingnya merumuskan prinsip-prinsip yang diperlukan untuk studi penafsiran; melainkan, Gadamer bekerja pada tingkat yang lebih mendasar, menangani pertanyaan yang lebih primordial, yaitu: bagaimana pemahaman menjadi mungkin, tidak hanya dalam studi humaniora, tetapi dalam pengalaman manusia dengan dunia secara keseluruhan? Pertanyaan ini dianggap sebagai asumsi dalam studi penafsiran historis, tetapi jauh melampauinya. Pada titik ini, Gadamer secara eksplisit menghubungkan definisinya tentang hermeneutika dengan pemikiran Heidegger. Dalam pengantar edisi kedua *Hakikat dan Metode*, Gadamer berkata:

> Saya percaya bahwa analisis temporal keberadaan manusia oleh Heidegger telah menunjukkan dengan jelas bahwa pemahaman bukanlah sikap subjektif manusia di antara banyak sikap lainnya, melainkan pemahaman adalah cara keberadaan *Dasein* itu sendiri. Dalam pengertian inilah saya menggunakan istilah hermeneutika di sini (yaitu dalam *Hakikat dan Metode*). Ini merujuk pada gerakan dasar keberadaan manusia, yang terdiri dari keterbatasan dan historisitasnya, sehingga mencakup seluruh pengalamannya dengan dunia... Gerakan pemahaman bersifat menyeluruh dan universal.[1]

Universalitas ini tentu saja memiliki konsekuensi dan implikasi bagi upaya-upaya untuk menerapkan metode dalam studi penafsiran. Sifat menyeluruh dari pemahaman

1 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Continuum, New York, 1999, Pengantar edisi kedua, hlm. xxviii.

memunculkan pertanyaan apakah seseorang dapat, hanya dengan keputusan atau perintah, membatasi atau mempersempit ruang lingkup pemahaman pada satu aspek tertentu. Gadamer berpendapat bahwa pengalaman karya seni melampaui cakrawala subjektif penafsiran, baik cakrawala seniman maupun penerima. Oleh karena itu, "niat pengarang" (*mens auctoris*) bukanlah ukuran yang memungkinkan untuk makna karya. Bahkan, berbicara tentang "karya itu sendiri" dengan memutuskan hubungannya dari realitas yang selalu diperbarui setiap kali karya dialami adalah konsep yang abstrak secara ekstrem. Hal yang menentukan dan krusial di sini bukanlah niat pengarang atau karya sebagai sesuatu di luar sejarah, melainkan apa yang muncul dan hadir setiap kali dalam pertemuan historis dengan karya.

Untuk memahami implikasi hermeneutika Gadamer terhadap konsep "metode," kita perlu mendalami akar-akar Heideggerian dalam pemikiran Gadamer dan sifat dialektis hermeneutika sebagaimana yang ia bayangkan. Seperti Heidegger, Gadamer mengarahkan kritiknya pada penyerahan diri modern kepada pemikiran teknis (*technological thinking*) yang berakar pada "subjektivisme," yaitu doktrin yang menjadikan kesadaran manusia dan kepastian rasionalnya sebagai titik referensi akhir untuk pengetahuan manusia. Para filsuf sebelum Descartes, seperti orang-orang Yunani kuno, memandang pemikiran mereka sebagai bagian dari keberadaan itu sendiri; mereka tidak menganggap subjektivitas sebagai titik awal untuk kemudian membangun pengetahuan objektif di atasnya. Pendekatan mereka bersifat dialektis, tidak menolak untuk dipandu oleh objek sebagaimana adanya, dan membiarkan diri mereka diarahkan oleh sifat dari hal yang ingin mereka pahami. Pengetahuan bagi mereka bukanlah perolehan atau kepemilikan, melainkan pertemuan dan partisipasi. Dengan cara ini, orang Yunani memperoleh akses ke kebenaran yang melampaui batas-batas pemikiran modern yang berpijak pada pemisahan "subjek/objek" yang melekat pada tuntutan pengetahuan dengan kepastian subjektif.

Pendekatan Gadamer, dengan demikian, lebih dekat pada dialektika Sokratis daripada pada pemikiran teknis modern yang manipulatif. Kebenaran baginya tidak dicari secara metodis, melainkan secara dialektis. Pendekatan dialektis ini sebenarnya adalah kebalikan dari metode, dan merupakan cara untuk mengatasi kecenderungan metode untuk membentuk akal, mencetaknya dalam kerangka tertentu, dan menentukan sebelumnya cara seseorang memandang sesuatu. Secara tepat, metode tidak mampu mengungkap kebenaran baru: metode hanya menyatakan jenis kebenaran yang sudah terkandung di dalamnya sebelumnya. Dalam metode, subjek yang meneliti memegang kendali, mengatur, dan memanipulasi. Sebaliknya, dialektika membiarkan objek yang dihadapi mengajukan pertanyaan-pertanyaannya sendiri yang harus dijawab. Sikap penafsiran tidak lagi menjadi sikap seorang penanya terhadap objek yang harus dikuasai melalui "metode" yang memungkinkan penanya menangkap objek dalam genggaman pemahamannya; sebaliknya, penanya justru menemukan dirinya sebagai pihak yang diinterogasi: "objek" (*Sache*) menginterogasinya dan mengajukan pertanyaan kepadanya. Dalam situasi seperti ini, model "subjek/objek" menjadi menyesatkan; subjek kini telah menjadi objek. Bahkan gagasan "metode"

itu sendiri hanya muncul dalam konteks konsep "subjek/objek" yang mewarnai sikap penafsiran manusia dan menjadi dasar bagi pemikiran teknis modern yang manipulatif.

Seseorang mungkin bertanya: bukankah dialektika Hegelian adalah inti dari pemikiran subjektif itu sendiri, bukankah seluruh proses dialektis mengarah pada penempatan subjektif kesadaran? Memang benar bahwa kesadaran subjektif berada di jantungan pemikiran Hegel; namun, penafsiran dialektis Gadamer tidak mengikuti konsep Hegelian tentang "Roh" (*Geist*) hingga pendirian akhirnya dalam subjektivitas. Penafsiran Gadamer tidak berpijak pada kesadaran subjektif, melainkan pada keberadaan, pada sifat linguistik keberadaan manusia di dunia; dan dengan demikian pada sifat ontologis peristiwa linguistik. Dialektika bagi Gadamer bukanlah sintesis dari dua tesis yang berlawanan; ini adalah dialektika antara cakrawala seseorang dan cakrawala "tradisi" – yaitu, apa yang diwariskan kepada kita, yang menemui kita, dan yang menciptakan momen "negasi" (*negativity*) yang merupakan kehidupan dialektika dan kehidupan pertanyaan.

Dengan demikian, jelas bahwa hermeneutika dialektis Gadamer, meskipun memiliki hubungan erat dengan Hegel, tidak berangkat dari subjektivitas yang melekat dalam Hegel (dan dalam semua metafisika modern sebelum Heidegger, sebenarnya). Demikian pula, meskipun ada kemiripan antara penafsiran Gadamer dan dialektika Platonis, ia tidak menerima doktrin "Ide" atau konsep kebenaran dan bahasa Plato. Sebagai gantinya, hermeneutika Gadamer menawarkan dialektika yang berpijak pada struktur keberadaan sebagaimana diuraikan oleh Heidegger dalam karya-karya kemudiannya dan pada struktur awal pemahaman sebagaimana disajikan Heidegger dalam *Being and Time*. Tujuan dialektika Gadamer jelas bersifat fenomenologis: untuk membuat hal yang sedang kita hadapi mengungkap dirinya dan menunjukkan wajahnya. Jika "metode" melibatkan jenis interogasi yang hanya membuka satu aspek dari hal tersebut, penafsiran dialektis membuka diri terhadap pertanyaan-pertanyaan dari hal tersebut dan menerima untuk menjadi pihak yang diinterogasi, bukan penanya. Dengan demikian, hal yang ditemui dapat mengungkap dirinya dan keberadaannya yang khas. Gadamer mengatakan bahwa yang memungkinkan hal ini adalah "sifat linguistik pemahaman manusia (sifat linguistik pemahaman) dan sifat linguistik keberadaan itu sendiri sebenarnya."[1]

Pendekatan intelektual ini sudah ada pada Heidegger sampai batas tertentu. Yang baru ditambahkan Gadamer adalah penekanan pada aspek teoritis dan dialektis (mungkin Hegelian) dan keterbukaan penuh terhadap implikasi ontologi Heideggerian dalam bidang estetika dan penafsiran teks. Gadamer menerima konsep-konsep dasar Heidegger tentang pemikiran, bahasa, sejarah, dan pengalaman manusia, sebagaimana akan dilihat pembaca dalam bab ini. Penting untuk memperhatikan hal ini karena argumen-argumen dalam *Hakikat dan Metode* sangat bergantung pada konsep-konsep ini. Bahkan, ada kesulitan besar bagi siapa pun yang mencoba memahami ide-ide Gadamer dengan benar. Ide-idenya saling terkait dan terjalin

1 *Hermeneutics*, hlm. 165-166.

sehingga kita hanya bisa memasuki lingkarannya secara bertahap. Oleh karena itu, dalam uraian berikut, kami akan berusaha menyoroti beberapa garis utama dari cara Gadamer mengembangkan teori Heidegger tentang pemahaman menjadi kritik logis terhadap estetika modern dan konsep-konsep historis penafsiran.

KRITIK TERHADAP KESADARAN ESTETIS

Untuk memandang kertas kosong
seperti pandangan Michelangelo pada batu,
untuk mengekstrak puisi yang tersembunyi dalam keputihan halaman,
kau perlu kesadaran yang mabuk, malam yang baik,
dan rasa hantu yang tak dihalangi benda-benda,
tak ditolak oleh lingkaran-lingkaran.
Baca makna yang tersisa dari kegilaan siang ini,
dan simpan sehelai rumput yang selamat dari banjir besar,
dan tarik, seperti tikus, di balik pagar waktu.
Jangan terpaku pada pertanyaan tentang maksud puisi,
jangan menyerah di hadapan kehadirannya yang lengkap,
getarannya yang hidup,
kekosongannya yang agung,
dan misterinya yang jelas.
Yang penting adalah puisi itu mengenalmu!
Jangan menyangkalnya saat ia merobek keputihan halaman,
jangan serahkan pada yang tuli,
jangan bunuh dengan pengulangan berlebihan,
dan pandanglah sebagaimana adanya:
imajinasi yang menangkap realitas,
dan keanehan yang tak asing bagi jiwa.
"Maksud Puisi"

GADAMER berpendapat bahwa konsep "kesadaran estetis" (*aesthetic consciousness*) sebagai sesuatu yang berbeda dan terpisah dari bidang pengalaman non-estetis adalah konsep modern yang keliru, dan sebenarnya merupakan hasil dari kecenderungan umum untuk "mensubjektivasi" pemikiran sejak Descartes; yaitu kecenderungan untuk mendasarkan semua pengetahuan pada kepastian subjektif. Menurut pandangan ini, subjek yang merenungkan objek estetis adalah kesadaran kosong yang menerima persepsi sensoris, dan dengan cara tertentu menikmati dampak langsung dari bentuk sensoris murni. Dengan demikian, pengalaman estetis terpisah dan terputus dari bidang praktis lainnya, dan tidak dapat diukur dengan standar isi (*content*) karena hanya dihargai karena bentuknya (*form*). Pengalaman ini tidak memiliki kaitan dengan pemahaman diri subjek yang memahami, juga tidak dengan waktu. Ini adalah momen tanpa waktu yang tidak merujuk pada apa pun selain dirinya sendiri.

Pandangan ini membawa banyak konsekuensi. Pertama, tidak ada lagi cara yang memadai untuk membenarkan seni selain kenikmatan sensoris. Tidak ada lagi

standar seni yang berkaitan dengan isi atau "makna" karena seni tidak dianggap sebagai pengetahuan. Pemisahan yang menyesatkan antara bentuk dan isi dalam seni telah dibuat, dan kenikmatan estetis dikaitkan dengan bentuk. Seni tidak lagi memiliki tempat yang jelas di dunia karena seni dan seniman tidak memiliki hubungan yang jelas dengan dunia. Seni tidak lagi memiliki fungsi dalam masyarakat, dan seniman tidak lagi memiliki tempat di dalamnya. Tidak ada lagi alasan yang sah untuk kekudusan seni yang jelas, yang kita rasakan ketika kita tersinggung oleh penghancuran barbar terhadap karya seni besar. Dan yang pasti, sulit bagi seniman untuk mengklaim bahwa ia terinspirasi dan memiliki visi jika semua yang ia ciptakan adalah ekspresi formal dari perasaan dan semua yang ia tawarkan adalah kenikmatan estetis.

Namun, pandangan ini tentang fenomena estetis bertentangan dengan pengalaman kita sendiri dengan karya seni besar. Pengalaman bertemu dengan karya seni membuka dunia bagi kita dan bukan sekadar keterpukauan oleh kenikmatan sensoris terhadap penampilan bentuk. Begitu kita berhenti memandang karya sebagai "objek" dan melihatnya sebagai "dunia," saat kita melihat "dunia" melalui karya tersebut, maka kita akan menyadari bahwa seni bukanlah persepsi sensoris, melainkan "pengetahuan." Saat kita bertemu dengan seni, cakrawala dunia kita sendiri meluas, dan pemahaman kita tentang diri kita bertambah, sehingga kita melihat dunia dalam cahaya baru, seolah-olah kita melihatnya untuk pertama kalinya. Bahkan hal-hal biasa dan umum dalam kehidupan tampak dalam cahaya baru ketika diterangi oleh seni. Karya seni tidak terpisah dari dunia tempat kita hidup atau dari pemahaman kita tentang diri kita sendiri. Dalam pertemuan kita dengan karya seni, kita tidak tenggelam dalam dunia asing, tidak melangkah keluar dari waktu dan sejarah, juga tidak terpisah dari diri kita sendiri atau dari hal-hal non-estetis. Sebaliknya, kita menjadi hadir dengan kehadiran yang lebih penuh. Saat kita menggabungkan subjektivitas orang lain dan kesatuannya sebagai dunia, kita sekaligus mewujudkan pemahaman kita tentang diri kita sendiri. Ketika kita memahami karya seni besar, pengalaman kita dengan karya tersebut berinteraksi dengan seluruh keberadaan kita, dan pemahaman kita tentang diri kita diuji. Apa yang terjadi kemudian adalah bahwa bukan kita yang menginterogasi karya, melainkan karya yang menginterogasi kita dan mengajukan pertanyaannya kepada kita, yaitu melibatkan kita dengan isu yang menggerakkannya dan yang membawanya ke dalam keberadaan.

Namun, seseorang mungkin berkata bahwa ketika kita menyaksikan karya seni, dunia yang kita kenal tempat kita menjalani hidup kita menghilang dan lenyap; sementara dunia karya seni muncul dan bertahan untuk waktu singkat sebagai dunia yang tertutup dan mandiri, bukan replika realitas dan tidak seharusnya diukur dengan standar realitas. Bagaimana kita bisa mendamaikan pernyataan ini dengan pandangan bahwa karya seni menyajikan dunia yang sepenuhnya terhubung dengan dunia kehidupan yang kita jalani?

Pembenaran untuk ini harus bersifat ontologis: saat kita menyaksikan karya seni besar dan memasuki dunianya, kita tidak meninggalkan rumah kita, jika boleh

dikatakan, melainkan "kembali ke rumah"! Kita segera berkata: benar, memang begitu.. seniman telah mengatakan kebenaran.. ia telah menangkap realitas dalam gambar.. dalam "bentuk"; ia tidak menghadirkan dunia ajaib yang tidak ada, melainkan dunia ini sendiri, dunia pengalaman dan pemahaman subjektif tempat kita hidup, berjuang, dan menjalankan keberadaan kita. Transformasi menjadi "bentuk" sebenarnya adalah transformasi menjadi hakikat keberadaan. Oleh karena itu, legitimasi seni tidak berasal dari fakta bahwa ia memberikan kenikmatan estetis, melainkan karena ia mengungkap keberadaan. Pemahaman seni tidak datang dari pemotongan dan pembagian metodis karya sebagai objek, juga bukan dari pemisahan bentuk dari isi; melainkan dari keterbukaan terhadap keberadaan, dan dari mendengarkan pertanyaan yang diajukan karya seni kepada kita.

Karya seni, dengan demikian, benar-benar menyajikan dunia bagi kita; dan kita tidak boleh mereduksi dunia ini ke dalam standar dunia kita atau ke dalam standar metode. Namun, kita hanya memahami dunia baru ini karena kita berbagi secara linguistik dalam pemahaman subjektif yang menjadikannya nyata bagi kita. Inilah alasan sebenarnya mengapa hal yang kita pahami adalah hal yang sama yang dimaksudkan. Media yang menghasilkan pemahaman subjektif ini adalah bentuk. Seniman memiliki kemampuan untuk mengubah pengalamannya tentang keberadaan menjadi gambar atau bentuk. Ketika pengalaman keberadaan diubah menjadi bentuk, ia mendapatkan substansi dan menjadi nyata serta abadi, dan pertemuan dengannya menjadi tersedia bagi generasi berikutnya, yaitu menjadi dapat diulang dan diulang kembali. Karya tersebut telah memperoleh sifat "karya" dan karakternya, bukan sekadar energi keberadaan; artinya, ia telah menjadi hakikat yang tetap dan abadi (*Das Bleibende Wahre*).[1]

Perubahan yang dialami bahan baku saat diubah menjadi bentuk bukanlah perubahan sederhana, melainkan transformasi sejati: hal yang ada sebelumnya tidak lagi ada, sedangkan hal yang ada sekarang, yaitu hal yang hadir dalam permainan seni, adalah "kebenaran" (*truth*). Kebenaran yang kini dapat bertahan. Persatuan antara kebenaran yang diwujudkan dan bentuk adalah persatuan yang sempurna dan lengkap sehingga sesuatu yang baru telah muncul ke dalam keberadaan, dan bentuk kini tidak lagi sekadar salinan sederhana dari sesuatu. Kemerdekaan yang tampak ini bukanlah kemerdekaan "kesadaran estetis" yang abstrak dan terisolasi, melainkan persatuan pengetahuan dengan media sensoris secara sempurna.. ini adalah "mediasi" (*mediation*) pengetahuan dalam makna terdalam kata tersebut. Dan pengalaman menyaksikan karya seni menjadikan pengetahuan ini sebagai pengetahuan bersama.

Konsep mediasi sempurna Gadamer memiliki aspek lain. Ia menegaskan ketidakpembedaan elemen estetis dari elemen lain dalam permainan karya seni. Ketika kita mendengarkan "khotbah yang baik," misalnya, kita tidak memisahkan bentuk dari isinya, dan kita secara naluriah merasa bahwa pembedaan estetis tidak memiliki tempat dalam khotbah, dan secara naluriah kita merasa bahwa tidak ada

1 *Ibid.*, hlm. 169.

gunanya menyebut ritual atau upacara sebagai "indah." Dengan ukuran yang sama, pembedaan antara estetis dan non-estetis tidak memiliki tempat dalam memahami pengalaman kita dengan karya seni. Aspek estetis atau formal dalam pertemuan kita dengan karya seni adalah bagian tak terpisahkan dari apa yang dikatakan karya, yaitu sepenuhnya menyatu dengan "hal yang dimaksud" sehingga pembedaan estetis menjadi buatan dan tidak sah. Gadamer secara konsisten menolak pemisahan biner antara bentuk dan isi sebagai produk pemikiran reflektif dan sebagai tambahan dari dikotomi "subjek/objek" yang juga ditolaknya mengikuti gurunya, Heidegger. Dengan demikian, sebagai lawan dari prinsip "pembedaan estetis" (*aesthetic differentiation*), ia menawarkan prinsip tandingan, yaitu "ketidakpembedaan estetis" (*aesthetic non-differentiation*).

Hal sentral dalam pengalaman estetis kita dengan karya seni bukanlah isi atau bentuk, melainkan hal yang dimaksud yang dimediasi sepenuhnya dalam bentuk gambar atau bentuk, dalam dunia yang memiliki logika dan dinamika sendiri. Dengan demikian, dalam menerima puisi secara estetis, seseorang tidak boleh memisahkan puisi dari bahan bakunya, dan dalam menerima teater, seseorang tidak boleh memisahkan hal yang dimaksud dari pertunjukan itu sendiri. Karena kesatuan kebenaran yang kita pahami dalam permainan seni tidak dapat dibagi atau dibedakan, dan kita tidak dapat memisahkan elemen-elemen yang sepenuhnya menyatu kecuali dengan pemisahan yang dibuat-buat dan curang. Gadamer sebenarnya ingin meruntuhkan setiap estetika yang berangkat dari premis keliru yang merujuk karya seni sebagai "objek" kepada "subjek" dalam hubungan "subjek/objek"; dan ia berpendapat bahwa kita harus terlebih dahulu mendapatkan cakrawala pertanyaan yang melampaui model lama dikotomi "subjek/objek" agar kita dapat menemukan cara untuk memahami fungsi dan tujuan seni, memahami apa yang dikatakan karya seni dan bagaimana ia mengatakannya, serta memahami temporalitas dan spasialitas karya seni.

PERMAINAN DAN CARA KEBERADAAN KARYA SENI

FENOMENA permainan memiliki sejumlah elemen penting yang dapat menyoroti karya seni dan cara keberadaannya. Namun, Gadamer sama sekali tidak bermaksud menghidupkan kembali teori "permainan" yang menjelaskan seni sebagai pelepasan energi berlebih dan pencarian kenikmatan estetis. Teori-teori ini didasarkan pada anggapan bahwa permainan adalah aktivitas subjek manusia dan bahwa seni adalah jenis permainan yang membawa kesenangan bagi subjek manusia yang meninggalkan dunia untuk menikmati momen estetis yang melampaui keberadaan duniawinya dan terpisah darinya. Teori-teori ini memandang seniman sebagai anak besar yang sensitif yang memperoleh kenikmatan estetis dari bermain dengan bentuk, membentuk bahan baku, memanipulasinya, dan mengubahnya menjadi bentuk-bentuk dengan proporsi yang harmonis dan penampilan yang konsisten yang membawa kegembiraan dan kenikmatan.

Tentu saja, Gadamer menolak teori-teori ini dan melihat di dalamnya kesalahan yang sama yang mencirikan seluruh pemikiran modern: kesalahan merujuk segala

sesuatu kepada subjek manusia. Ketika ia mengacu pada fenomena permainan, ia tidak bermaksud aktivitas subjek manusia yang menciptakan dan menikmati, juga bukan "kebebasan" subjek manusia yang memungkinkannya terlibat dalam permainan. Sebaliknya, "permainan" dalam teori Gadamer merujuk pada cara keberadaan karya seni itu sendiri. Ketika ia menggunakan konsep permainan dalam menjelaskan seni, tujuannya adalah untuk membebaskan seni dari kecenderungan tradisional untuk menghubungkan seni dengan aktivitas subjek.

Permainan adalah permainan dan bukan keseriusan. Namun, permainan memiliki jenis keseriusan sakral, dan sebenarnya, orang yang tidak menganggap permainan dengan serius merusak pertandingan. Permainan memiliki dinamika dan tujuan sendiri yang terpisah dari kesadaran mereka yang memainkannya. Pertandingan bukanlah objek di hadapan "subjek"; ia adalah gerakan keberadaan yang ditentukan sendiri yang kita masuki dan terlibat dalam atmosfernya. Permainan (bukan partisipasi kita di dalamnya) menjadi subjek sejati. Memang benar bahwa partisipasi kita membawa pertandingan ke dalam keberadaan dan menjadikannya representasi, tetapi yang kini direpresentasikan bukanlah diri kita sendiri, melainkan pertandingan: pertandingan kini ada; ia terjadi dalam diri kita dan melalui kita.

Dari perspektif subjektivisme, permainan adalah aktivitas yang dilakukan oleh subjek, aktivitas bebas yang dipilih seseorang untuk dilakukan dan digunakan untuk kesenangannya sendiri. Namun, ketika kita bertanya apa itu permainan itu sendiri dan bagaimana ia terjadi: ketika kita menjadikan permainan sebagai titik tolak dan bukan subjektivitas manusia, maka muncul wajah lain dari masalah ini. Memang benar bahwa permainan hanyalah permainan, tetapi begitu pertandingan dimulai, ia memegang kendali. Ia memancarkan pesonanya kepada kita, menarik kita ke dalamnya, dan menjadi penguasa atas pemain. Pertandingan memiliki semangatnya sendiri. Pemain dapat memilih permainan yang akan ia serahkan dirinya kepadanya, tetapi begitu ia memilih, ia memasuki dunia yang tertutup, yaitu dunia tempat pertandingan berlangsung dalam dan melalui para pemain. Pertandingan, dalam arti tertentu, memiliki momentumnya sendiri. Ia mendorong dirinya sendiri ke depan. Ia ingin diselesaikan sampai akhir!

Dalam permainan kartu bridge, atau dalam permainan tenis, atau dalam permainan anak-anak bersama-sama – permainan ini biasanya tidak dipamerkan kepada penonton, tetapi dimainkan oleh para pemain untuk diri mereka sendiri. Bahkan, olahraga, ketika menjadi primarily sesuatu untuk dipamerkan kepada penonton, dapat terdistorsi dan kehilangan karakter sebagai permainan. Tetapi bagaimana dengan karya seni? Di mana letak sebuah drama jika "dinding keempat" tidak runtuh dan terbuka untuk penonton? Ketika kita bertemu dengan karya seni, apakah kita menjadi peserta atau pengamat? Gadamer berpendapat bahwa kita tetap menjadi penonton drama, bukan pemainnya. Namun, ada perbedaan halus di sini: drama bukanlah permainan, tetapi "dimainkan" (*played*) untuk penonton. Dengan kata lain, drama "dipamerkan," tetapi kita tetap menyebutnya *a play*, karena kata

dalam bahasa Inggris tetap berarti "drama" dan "permainan" secara bersamaan. Ini menunjukkan kekerabatan erat antara drama dan permainan; keduanya mandiri, keduanya memiliki aturan sendiri, memiliki dorongan untuk selesai, dan keduanya melibatkan para pemain di bawah sayapnya dan menjadikan mereka melayani semangat yang lebih besar daripada semangat satu pemain.

Namun, perbedaan antara drama dan permainan sama pentingnya; karena drama tidak mewujudkan maknanya kecuali sebagai pertunjukan. Makna sejati drama adalah masalah mediasi (*mediation*). Drama tidak ada terutama untuk para pemain, melainkan untuk penonton. Drama, seperti permainan, adalah struktur tertutup yang mandiri. Namun, sebagai drama, ia menyajikan dirinya sebagai peristiwa kepada penonton. Gadamer berkata:

> Kami telah melihat bahwa permainan memiliki keberadaannya bukan dalam kesadaran atau tindakan para pemain, tetapi sebaliknya menarik mereka ke dalam dunianya dan mengisinya dengan semangat mereka. Pemain merasa bahwa permainan baginya adalah realitas yang menguasai dan mendominasi. Bahkan, ini lebih berlaku ketika realitas ini adalah realitas "yang dimaksud" – yang terjadi ketika permainan muncul sebagai pertunjukan yang disampaikan untuk penonton.

Tujuan permainan, dengan demikian, bukan untuk memberikan pengalaman permainan kepada para pemain atau untuk menarik mereka ke dalam "semangat permainan"; tetapi tujuan permainan adalah untuk menyampaikan "realitas yang menguasai" dari hal "yang dimaksud" di dalamnya, realitas yang telah ditransformasikan ke dalamnya, ke dalam bentuk. Apa sifat gerakan internal dari bentuk ini? Ini seperti jenis permainan tertentu yang memikat kita sebagai penonton, dan menyampaikan kepada kita peristiwa yang menguasai permainan, hal yang dimaksudkan oleh permainan (struktur dan semangatnya). Apa "hal yang dimaksud" dalam karya seni? Ini adalah "kondisi segalanya dan cara keberadaannya" (*die Sache selbst*), yaitu "kebenaran keberadaan." Karya seni bukan hanya objek untuk kesenangan; ini adalah pertunjukan, ditransformasikan ke dalamnya bentuk, dari kebenaran keberadaan sebagai peristiwa. Tidak pernah ada yang memahami puisi dalam hakikat esensialnya melalui standar kesadaran estetis. Sebaliknya, puisi, seperti semua teks sastra, berbicara kepada kita melalui makna dan dan isinya. Kita tidak pernah memulai dengan bertanya tentang bentuk dalam puisi, dan bentuk bukanlah yang membuat puisi menjadi puisi. Kita bertanya: apa yang dikatakan puisi? Dan kita mengalami makna dalam dan melalui bentuk, atau, dengan kata lain, dalam peristiwa permainan bertemu dengan bentuk. Bentuk, ketika kita bertemu dengannya, adalah peristiwa. Dan kita adalah tawanan puisi: semangat puisi menawan kita dan menguasai kita.

Dalam melihat kesamaan antara karya seni dan permainan; bahkan dalam menjadikan struktur permainan sebagai model panduan untuk setiap struktur yang menikmati otonomi dan tetap terbuka bagi penonton, Gadamer telah mencapai

banyak tujuan penting. Ia telah memandang karya seni sebagai sesuatu yang dinamis, bukan statis, dan melampaui pandangan estetis yang berpusat pada subjektivitas, serta mengungkap kekurangan skema "subjek/objek" ketika ia menunjuk pada struktur yang ada dalam proses memahami permainan, dan yang – melalui analogi dan perluasan – ada dalam proses memahami karya seni.[1]

Salah satu kekuatan argumen yang dikemukakan Gadamer di sini adalah bahwa ia mengambil pengalaman seni sebagai titik tolak dan panduan untuk mendukung klaim-klaimnya. Ia mengungkap kepada kita bahwa apa yang disebut kesadaran estetis adalah sesuatu yang tidak berasal dari sifat pengalaman seni, melainkan konstruksi reflektif yang berpijak pada metafisika subjektivitas. Justru pengalaman seni yang membuktikan kepada kita bahwa karya seni bukan sekadar objek yang berdiri di hadapan subjek yang mandiri. Keberadaan sejati karya seni bergantung pada fakta bahwa ketika karya tersebut menjadi pengalaman, ia mengubah orang yang mengalaminya dan mentransformasikannya: karya seni bukanlah sesuatu yang pasif atau tidak aktif – karya seni bekerja! Dan "subjek" (*subject*) dari pengalaman seni, yaitu hal yang tetap dan bertahan sepanjang waktu, bukanlah subjektivitas orang yang mengalami karya, melainkan karya itu sendiri. Di sinilah pentingnya analogi dengan permainan dan cara keberadaan permainan. Permainan juga memiliki sifat independennya sendiri di luar kesadaran mereka yang memainkannya. Dengan demikian, Gadamer menemukan model yang tidak hanya membuktikan kebangkrutan estetika subjektivis, tetapi juga memberikan bukti yang mendukung sifat dialektis dan ontologis dari penafsirannya sendiri.

Namun, bukankah pandangan ini tentang otonomi karya seni dan perhatian pada dinamika keberadaan karya itu sendiri serupa dalam semangatnya dengan "Kritik Baru" (*New Criticism*)? Bukankah mungkin Gadamer, melalui analisis yang kompleks, telah sampai pada posisi yang sama yang selalu dipegang oleh Kritik Baru sebagai realisme Aristotelian? Ada titik-titik pertemuan yang tidak dapat disangkal oleh kritikus baru dengan pandangan serupa yang dikemukakan Gadamer. Namun, yang lebih penting, analogi yang diajukan Gadamer (membandingkan karya seni dengan permainan) memberikan pembenaran kuat untuk otonomi karya seni tanpa pemisahan yang diperlukan oleh mitos pembedaan estetis. Pembelaan para kritikus baru terhadap otonomi karya sastra sejauh ini hanya melemahkan hubungan antara sastra dan kehidupan. Pembelaan mereka yang luar biasa terhadap puisi hanya mengingatkan kita bahwa puisi dan penyair tidak lagi memiliki tempat dalam masyarakat dan bahwa para pembela yang cerdas adalah malaikat yang menganggur, mengibarkan sayap mereka yang berkilau di dalam kekosongan (meminjam ekspresi Matthew Arnold yang merujuk pada Shelley). Namun, penafsiran "objektif" yang otentik terhadap karya sastra menurut Gadamer, yang membebaskan penafsiran dari mitos-mitos estetika subjektivis (terutama pemisahan subjek/objek dan pemisahan bentuk/isi), tetap menjaga karya sastra terpisah dari pandangan pengarang, dari tindakan kreatifnya,

1 *Truth and Method*, hlm. 101-110.

dan dari kecenderungan untuk menjadikan subjektivitas pembaca sebagai titik tolak. Bahkan, para kritikus baru kadang-kadang berbicara tentang "penyerahan" kepada keberadaan karya sastra. Dalam hal ini, mereka benar-benar sejalan dengan Gadamer.

Namun, para kritikus baru tetap terjebak dalam ilusi estetika subjektivis tanpa menyadarinya. Pandangan Gadamer mampu mengungkap kepada mereka dengan lebih jelas sifat hubungan dan kesinambungan antara pemahaman subjektif yang diperoleh dari sastra dan pemahaman subjektif yang melalui dan di dalamnya kita ada. Pandangan Gadamer khususnya layak untuk membuat mereka menyadari historisitas sastra. Para pengikut Kritik Baru sering kali menjadikan bentuk sebagai titik tolak analisis mereka, yang segera menjerumuskan mereka ke dalam semua kesalahan yang ditimbulkan oleh pembedaan estetis.

Pada saat yang sama, banyak penafsir sastra saat ini masih merasa ngeri dengan gagasan bahwa sastra memiliki sifat historis. Memang benar bahwa karya seni bukan sekadar perabot dalam buku sejarah, tetapi sama berbahayanya untuk mengabaikan fakta bahwa pemahaman subjektif jiwa-jiwa besar dari masa lalu diwujudkan dan diwariskan kepada kita secara historis melalui karya-karya seni. Doktrin yang membedakan aspek formal sastra, sebagai aspek estetis, dari aspek non-formal membuat penafsir merasa bahwa ia menyimpang dari pendekatan seni setiap kali ia mulai merenungkan apa yang "dikatakan" oleh karya. Sedangkan pendekatan terhadap makna karya bagi masa kini tampaknya tidak memiliki tempat dalam filsafat mereka tentang karya sastra. Bahkan, ketegangan antara masa lalu dan masa kini sering kali ditekan dalam analisis formal puisi yang bersifat tanpa waktu dan tanpa sejarah. Di sini juga kita menemukan kritik sastra modern sangat kekurangan pemahaman tentang sifat historis dan temporal karya seni sastra. Hal ini akan menjadi lebih jelas setelah pembahasan kita berikutnya tentang kritik Gadamer terhadap konsepsi umum tentang sejarah dan historisitas.

KRITIK TERHADAP PEMAHAMAN UMUM TENTANG SEJARAH

Hari-hari
tidak tercabut dari darah manusia,
melainkan menancapkan akar di dalamnya yang tidak kehilangan apa pun kecuali kilauannya,
dan merangkul cabang-cabang masa kini dan masa depan dan hidup sekarang.

GADAMER menyatakan bahwa ia mengambil analisis Heidegger tentang struktur awal pemahaman dan historisitas esensial keberadaan manusia sebagai pijakan, dasar, dan titik tolak untuk analisisnya sendiri tentang "kesadaran historis" (*historical consciousness*). Inti dari "struktur awal" (*pre-structure*) pemahaman menurut Heidegger adalah bahwa ketika kita berusaha memahami teks, materi, atau situasi, kita tidak memahaminya dengan kesadaran kosong yang diisi secara instan dengan situasi yang ada, melainkan kita memahaminya karena kita memiliki sikap awal yang terkait dengan situasi tersebut, kita membawanya dalam diri kita, dan kita memiliki cara pandang tertentu yang telah

ditentukan sebelumnya serta sejumlah “prasangka awal” (*preconceptions*). Kami telah membahas hal ini secara rinci dalam bab tentang Heidegger. Yang menjadi perhatian kami di sini adalah untuk menelusuri implikasi dari pandangan ini terhadap kesadaran historis. Kita dapat merangkumnya sejak awal dengan mengatakan: tidak ada pemahaman murni atau pandangan terhadap sejarah tanpa merujuk, atau mengacu, pada masa kini; bahkan, pemahaman dan pandangan terhadap sejarah tidak pernah terjadi kecuali melalui kesadaran yang berdiri di masa kini.

Meskipun demikian, konsep historisitas, sambil menegaskan kebenaran ini, juga menegaskan bahwa masa lalu tetap memengaruhi masa kini dan berperan di dalamnya: masa kini juga tidak dapat dilihat atau dipahami kecuali melalui maksud, cara pandang, dan prasangka awal yang diwariskan dari masa lalu. Bagi Gadamer, masa lalu bukanlah tumpukan fakta yang dapat diubah menjadi objek kesadaran, melainkan arus yang kita gerakkan di dalamnya dan kita ikut serta di dalamnya dalam setiap tindakan pemahaman. Tradisi, dengan demikian, bukanlah sesuatu yang berdiri di hadapan kita, melainkan sesuatu yang kita berdiri di dalamnya dan ada melalui itu; dan sebagian besar, ini adalah medium yang begitu transparan sehingga tidak terlihat oleh kita, sama seperti air tidak terlihat oleh ikan.

Perbandingan ini muncul dalam *Surat tentang Humanisme* Heidegger, meskipun berkaitan dengan “keberadaan” bukan “tradisi,” karena keberadaan adalah “elemen” tempat kita hidup. Namun, tidak ada perbedaan atau kontradiksi di sini sebenarnya; karena bahasa adalah rumah keberadaan dan kita hidup dalam dan melalui bahasa, dan karena Heidegger dan Gadamer keduanya setuju, selain itu, bahwa bahasa adalah gudang tradisi dan medium pembawanya. Tradisi bersemayam dalam bahasa, dan bahasa adalah “medium” seperti air. Heidegger dan Gadamer sepakat bahwa bahasa, sejarah, dan keberadaan bukan hanya elemen yang saling terkait, tetapi juga menyatu dan melebur bersama, sehingga sifat linguistik keberadaan sekaligus merupakan “ontologinya” – yaitu keberadaannya, kedatangannya, dan medium yang membawa historisitasnya.

Kritik terhadap “kesadaran historis” oleh Gadamer dan Heidegger terutama ditujukan kepada “Sekolah Historis” di Jerman; sekolah yang diwakili pada abad ke-19 oleh Droysen dan von Ranke, dan yang merupakan kelanjutan dari hermeneutika romantik (yang diwakili khususnya oleh Schleiermacher dan Dilthey). Namun, ini tidak berarti bahwa sekolah ini memberikan nuansa romantik pada sejarah seperti gaya Sir Walter Scott. Sebaliknya, ini adalah upaya paling ketat untuk mencapai sejarah yang “objektif” di mana sejarawan tidak membiarkan perasaan pribadinya meresap ke dalam sejarah, melainkan memasuki dunia historis yang ingin ia jelaskan dengan sepenuh hati.

Dilthey menghabiskan hidupnya untuk mencoba mendirikan metode untuk memahami sejarah yang berbeda dari metode ilmu-ilmu alam; dan ia menghabiskan bagian terbesar hidupnya untuk mencoba mendirikan studi-studi humaniora berdasarkan serangkaian ide dan prosedur historis dan penafsiran yang tidak diwarnai

oleh sifat naturalistik. "Pengalaman" (*Erlebnis*) dan "kehidupan itu sendiri" adalah tema-tema utama yang berulang dalam karyanya. Ia percaya bahwa pengalaman, jika dilihat sebagai kesatuan makna, menjadi pengetahuan. Dengan demikian, "kehidupan itu sendiri" mengandung refleksi internal yang inheren (*immanent*). Hubungan antara kehidupan dan proses pengetahuan adalah poin sentral bagi Dilthey, seperti yang diamati Gadamer dengan tepat. Pemahaman sejarah baginya tidak terletak pada pemisahan seseorang dari pengalamannya sendiri, melainkan pada kesadaran bahwa ia sendiri adalah makhluk historis, dan pada akhirnya pada partisipasi seseorang bersama orang lain dalam "kehidupan." Dilthey mengatakan bahwa pemahaman yang diberikan secara linguistik terhadap kehidupan ini memungkinkan seseorang untuk memahami "ekspresi kehidupan" dalam seni besar dan sastra tinggi. Ketika seseorang menghadapi ekspresi-ekspresi ini dan memahaminya, ia juga memperoleh pemahaman tentang dirinya sendiri: kesadaran historis bagi Dilthey adalah cara untuk mengenal diri sendiri.

Namun, ekspresi kehidupan bagi Dilthey benar-benar merupakan "objektifikasi" (*objectification*) kehidupan yang memungkinkan kita memperoleh pengetahuan objektif tentangnya. Meskipun Dilthey mengkritik metode-metode ilmu alam, ia tetap setia pada cita-cita idealnya untuk mencapai pengetahuan objektif dalam studi historis, dan berpendapat bahwa studi historis dapat disebut "ilmu" meskipun sebagai "ilmu humaniora" (*Geisteswissenschaften*). Di sinilah Gadamer melihat bahwa Dilthey terjebak dalam cita-cita "objektivitas" yang diadvokasi oleh Sekolah Historis, sekolah yang justru banyak dikritik oleh Dilthey. Pengetahuan objektif, yaitu pengetahuan yang "benar" secara objektif atau memiliki kebenaran objektif, merujuk pada sudut pandang atau titik observasi yang berada di atas sejarah, dari mana kita dapat memandang sejarah itu sendiri. Namun, titik ini tidak tersedia bagi manusia. Manusia, sebagai makhluk historis yang terbatas, selalu memandang dan memahami dari posisinya sendiri dalam waktu dan tempat. Menurut Gadamer, manusia tidak dapat berdiri di atas relativitas sejarah dan memperoleh pengetahuan dengan kebenaran objektif. Dilthey, tanpa disadarinya, meminjam konsep metode induktif dari ilmu-ilmu alam. Namun, pengalaman historis, seperti yang dicatat Gadamer, bukanlah prosedur, tidak memiliki netralitas atau impersonalitas metode, melainkan memiliki jenis objektivitas yang sepenuhnya berbeda, dan perolehannya dilakukan dengan cara yang sangat berbeda. Mungkin Dilthey adalah contoh luar biasa dari seorang peneliti historisitas yang kompeten dan berdedikasi yang dicegah oleh obsesi ilmiah terhadap "metode," dan terhadap pemikiran yang berorientasi metodis, dari menemukan historisitas ini.[1] (Dan mungkin kita melihat dalam dirinya prototipe untuk kehilangan kita saat ini terhadap historisitas otentik karena kecenderungan kita untuk menggunakan metode-metode induktif untuk memperoleh pengetahuan objektif dalam sastra).

Bahkan sebelum Heidegger dan Gadamer, kritik fenomenologis Husserl terhadap

1 *Truth and Method*, hlm. 218-242.

objektivisme berdasarkan intensionalitas kesadaran telah mengumumkan akhir dari objektivisme yang usang, dan semakin jelas sejak saat itu bahwa semua entitas yang diberikan dalam dunia seseorang berada dalam cakrawala intensional kesadarannya, dalam "dunia kehidupannya" (*lifeworld*). Berlawanan dengan pengetahuan "yang benar secara objektif" dan dunia impersonal yang dilihat oleh ilmuwan, Husserl mengemukakan gagasan tentang cakrawala intensional tempat seseorang hidup dan bergerak; dan cakrawala intensional ini bukanlah cakrawala yang anonim, melainkan cakrawala yang personal dan dibagi dengan entitas lain yang memiliki pengalaman. Ia menyebut ini "dunia kehidupan" (*lifeworld*). Dalam kerangka konsep umum tentang "dunia kehidupan" ini, Heidegger memulai kritiknya terhadap kesadaran historis.[1]

Namun, "dunia kehidupan" manusia menurut Heidegger bukan sekadar cara yang lebih lengkap untuk menggambarkan proses-proses subjektivitas transendental yang ada dalam dan di luar kesadaran. Heidegger menafsirkan intensionalitas kesadaran secara historis, dan menjadikannya dasar untuk kritiknya terhadap kesadaran historis. Pada saat yang sama, Heidegger juga mengkritik metafisika dan konsep subjektivitasnya, konsep yang mendasarkan seluruh objektivitas pada kepastian subjektif subjek manusia yang mengetahui (yaitu, objektivitas di sini hanyalah subjektivitas yang terselubung). Dalam *Being and Time*, dan sementara menggunakan metode fenomenologis Husserl, Heidegger berusaha keras untuk menjauh dari subjektivitas transendental, untuk mencapai jenis objektivitas yang berdiri di luar pemisahan "subjek/objek," objektivitas yang mengambil "faktisitas" (*facticity*) keberadaan manusia sebagai titik referensi akhirnya. Dengan demikian, kita menemukan pada Heidegger jenis objektivitas baru yang berbeda dari objektivitas ilmu-ilmu alam, objektivitas Dilthey, objektivitas Sekolah Historis, objektivitas metafisika modern, dan objektivitas pemikiran teknis modern dengan segala pragmatismenya. Objektivitas baru yang dibawa Heidegger adalah membiarkan entitas mengungkap dirinya kepada kita sebagaimana adanya.

Seseorang dapat dengan jelas melihat kekurangan besar objektivisme ketika ia berhenti menganggap dunia objektif (yang disajikan oleh konsepnya tentang dunia) sebagai dunia dan menggunakan dunia kehidupan sebagai titik tolak. Saat itu, ia akan segera melihat bahwa hampir tidak ada bagian dari dunia kehidupan, kecuali sebagian kecil, yang dapat menjadi objek di hadapan manusia. Bahkan, sebagai dunia, dunia kehidupan adalah cakrawala di mana seseorang mengenali hal-hal lain sebagai objek sementara ia tetap menjadi dunia. Dunia kehidupan seseorang menolak setiap upaya untuk memahaminya melalui "metode" apa pun; melainkan seseorang mengalami sifat dunia ini, atau lebih tepatnya tersandung padanya, secara kebetulan dalam kebanyakan kasus, dan khususnya melalui jenis negasi atau kegagalan (lihat pembahasan tentang ini dalam bab tentang Heidegger). Jalan objektivitas dan metode tidak akan pernah mengungkap dunia kehidupan seseorang kepadanya. Tetapi dalam dan melalui dunia kehidupan ini, seseorang membuat penilaian dan mencapai

1 *Ibid.*, hlm. 242-245.

keputusan. Bahkan "dunia objektif" adalah konstruksi dalam dunia kehidupan yang diberikan secara pengalaman. Bagaimana, kemudian, seseorang dapat mencapai dunia kehidupan? Bagaimana seseorang dapat membujuk dunia kehidupan untuk menunjukkan wajahnya? Heidegger mengusulkan metode fenomenologisnya sebagai cara untuk ini, dan ia juga menyebut metode ini sebagai *Hermeneutika Faktisitas* (*Hermeneutics of Facticity*). Metode ini tidak berpijak pada cara dunia berhubungan dengan subjek manusia, melainkan pada cara subjek manusia berhubungan dengan dunia. Hubungan ini terjadi melalui proses pemahaman. Pemahaman bukan sekadar proses yang dilakukan seseorang di antara proses-proses lain; ini adalah proses dasar, proses di mana dan melalui mana seseorang ada sebagai makhluk manusia (atau, dengan ungkapan favorit kami: pemahaman bukan sesuatu yang dilakukan manusia, melainkan sesuatu yang menjadi dirinya).

Ini adalah penafsiran ontologis tentang pemahaman, penafsiran yang menggambarkan proses keberadaan. Heidegger mengambil pandangan ini sebagai titik tolaknya dalam analisisnya tentang keberadaan, dimulai dari faktisitas keberadaan manusia. Analisis ini menggambarkan keberadaan sebagai "proyek yang dilempar" (*thrown project*) – diarahkan ke masa lalu sejauh ia "dilempar" (*thrown*) ke dalam waktu dan dunia dengan cara tertentu, dan diarahkan ke masa depan sejauh ia adalah "kemungkinan" (*potentialities*) yang belum terwujud dan perjuangan untuk mewujudkan kemungkinan-kemungkinan ini. Ada implikasi besar yang dapat ditarik dari ini: karena deskripsi pemahaman dalam makhluk manusia yang spesifik (*Dasein*) ini bersifat universal, maka deskripsi ini pasti berlaku untuk proses pemahaman dalam semua ilmu. Artinya, pemahaman sebagai pemahaman selalu beroperasi dalam tiga dimensi temporalitas sekaligus: masa lalu, masa kini, dan masa depan. Ini berarti, untuk pemahaman kita tentang sejarah, bahwa masa lalu tidak pernah dapat dianggap sebagai objek di masa lalu yang sepenuhnya terpisah dari kita di masa kini dan masa depan. Dengan demikian, jelas bahwa tujuan ideal para sejarawan untuk melihat masa lalu hanya dalam batas-batasnya sendiri adalah mimpi yang bertentangan dengan sifat pemahaman itu sendiri, pemahaman yang tidak dapat dipisahkan dari hubungannya dengan masa kini dan masa depan. Sifat temporal esensial dari pemahaman itu sendiri, yaitu melihat dunia selalu dalam batas-batas masa lalu, masa kini, dan masa depan, disebut *historisitas pemahaman* (*the historically of understanding*).[1]

BEBERAPA IMPLIKASI TAFSIR YANG TIMBUL DARI HISTORISITAS PEMAHAMAN

(1) Masalah Prasangka (Pre-Judgement)

Gagasan untuk membebaskan diri dari prasangka (*prejudices*) yang terkandung dalam pandangan umum pada masa kini dan memurnikan pemahaman serta tafsir dari prasangka tersebut adalah gagasan yang sangat umum di antara kita. Kita sering mengatakan bahwa adalah konyol untuk menilai pencapaian suatu era lampau dengan standar masa kini, dan bahwa mustahil mencapai pengetahuan

1 *Ibid.*, hlm. 254-264.

historis yang kita dambakan kecuali dengan melepaskan diri dari dominasi ide-ide dan nilai-nilai pribadi atas diri kita serta membuka pikiran sepenuhnya terhadap dunia ide dan nilai-nilai khas era lampau tersebut. Penjelajahan Dilthey terhadap "pandangan dunia" (*Weltanschauung*) khas setiap era didasarkan pada semacam relativisme historis yang menyatakan bahwa keterbukaan pikiran menuntut seseorang untuk tidak menilai era historis tertentu dengan ukuran era lain. Dengan ukuran yang sama, para pengajar sastra meminta kita untuk berpikiran terbuka ketika menangani ide-ide teologis yang terkandung dalam *Paradise Lost* karya Milton, karena kita tidak berhak menilai karya sastra dengan standar masa kini. Kita membaca *Paradise Lost* sebagai karya seni karena keagungan gaya, kemuliaan pemikiran, dan kekuatan imajinasinya, bukan karena kebenaran atau keakuratannya. Pandangan seperti ini memisahkan keindahan dari kebenaran, dan akhirnya membuat kita melihat epik *Paradise Lost* sebagai "monumen mulia untuk ide-ide yang telah mati."

Ironisnya, pandangan keliru terhadap teks sastra ini menyamar sebagai puncak keterbukaan pikiran, padahal ia menyerah sepenuhnya pada masa kini dan menganggapnya benar tanpa perlu diuji; dengan kata lain, masa kini dianggap "absolut," meskipun harus ditangguhkan dan disisihkan karena masa lalu tidak dapat menyainginya. Jika kita telaah lebih dalam keterbukaan pikiran yang diklaim ini dan penangguhan prasangka tersebut, kita akan menemukan bahwa di baliknya terdapat semacam sikap tertutup dan ketidaksiapan untuk mempertaruhkan prasangka kita serta mengujinya. Pandangan ini menempatkan masa lalu di hadapan kita sebagai sesuatu yang hampir tidak relevan bagi kita, atau hanya penting bagi para ahli studi kuno. Sayangnya, para pengajar sastra umumnya kini terbagi menjadi dua kubu: formalis (atau estetis ekstrem) dan tradisionalis yang fokus pada studi kuno. Kubu kedua menyalahkan kubu pertama karena kurang mendalami sejarah dan filologi, sementara para formalis mengkritik para ahli filologi dan sejarawan karena tidak benar-benar memandang karya sastra sebagai seni. Sikap estetis berpijak pada pemisahan keliru antara bentuk dan isi dalam estetika subjektivis; kita telah melihat sebelumnya bahwa kebenaran dan keindahan tidak dapat dipisahkan dalam pengalaman karya seni. Kini, dalam terang konsepsi Heidegger dan Gadamer tentang pemahaman historis, kita melihat bahwa para tradisionalis dan filolog yang terpaku pada masa lalu tidak lebih memahami sejarah dibandingkan para estetis ekstrem.

Kenyataannya, kita tidak bisa meninggalkan masa kini untuk pergi ke masa lalu; dan "makna" karya dari masa lalu tidak dapat dilihat hanya dalam batas-batas dirinya sendiri. Sebaliknya, makna karya masa lalu ditentukan berdasarkan pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya dari masa kini. Jika kita perhatikan struktur pemahaman, kita melihat bahwa pertanyaan-pertanyaan yang kita ajukan diatur oleh cara kita memproyeksikan diri kita, selama proses pemahaman, ke masa depan. Singkatnya, kecenderungan studi kuno adalah penyangkalan terhadap historisitas sejati—historisitas setiap pemahaman

tentang masa lalu yang kita lakukan dari posisi masa kini. Apa artinya ini bagi masalah "prasangka" (*pre-judgement*)? Ini adalah konsepsi keliru yang diwarisi dari Pencerahan (*Enlightenment*)[1]. Bahkan, Gadamer menegaskan bahwa prasangka kita memiliki kepentingan tersendiri dalam proses tafsir: "Tafsir subjektif individu hanyalah riak dalam arus kehidupan historis yang tertutup. Karena itu, prasangka individu lebih dari sekadar pandangannya; itu adalah realitas historis dari keberadaannya." Intinya, prasangka bukanlah sesuatu yang harus atau bisa kita singkirkan. Sebaliknya, prasangka adalah dasar kemampuan kita untuk memahami sejarah sama sekali.

Dari sudut pandang tafsir, kita dapat merumuskan prinsip ini sebagai berikut: tidak ada tafsir tanpa asumsi awal. Baik teks Injil maupun teks sastra tidak dapat ditafsirkan tanpa konsepsi awal. Selama pemahaman adalah struktur dasar yang terakumulasi secara historis dan beroperasi secara historis, maka ia juga mendasari tafsir ilmiah: makna pengalaman yang kita deskripsikan tidak berasal dari interaksi elemen-elemen dalam pengalaman itu, melainkan dari warisan tafsir yang menjadi pijakannya dan dari kemungkinan-kemungkinan masa depan yang dibukanya. Temporalitas masa lalu-masa kini-masa depan berlaku untuk pemahaman ilmiah maupun non-ilmiah; ini bersifat universal dan menyeluruh. Tidak ada pemahaman tanpa asumsi awal, baik di dalam maupun di luar ilmu pengetahuan.

Dari mana kita memperoleh asumsi awal kita?

Dari tradisi tempat kita berdiri. Tradisi ini bukanlah sesuatu yang berdiri di hadapan pemikiran kita sebagai objek pemikiran; melainkan jaringan relasi, cakrawala, tempat kita melakukan pemikiran kita. Karena tradisi bukan objek dan tidak dapat sepenuhnya dijadikan objek, metode-metode pemikiran objektif tidak berlaku padanya; kita memerlukan jenis pemikiran yang mampu menangani hal-hal yang tidak dapat dijadikan objek. Namun, kita tidak memperoleh semua asumsi awal kita dari tradisi. Kita harus ingat bahwa pemahaman adalah proses dialektis dari interaksi timbal balik antara pemahaman subjektif seseorang (cakrawala atau dunianya) dan hal yang dihadapinya. Pemahaman subjektif bukanlah wadah kosong yang diisi oleh sikap masa kini; ini adalah pemahaman yang sudah berdiri dalam sejarah dan tradisi, dan hanya dapat memahami masa lalu dengan memperluas cakrawalanya untuk mencakup hal yang dihadapinya.

Jika benar bahwa tidak mungkin ada pemahaman tanpa asumsi awal—dengan kata lain, jika benar bahwa apa yang disebut "akal" adalah konstruksi filosofis dan bukan pengadilan banding akhir—maka kita harus memeriksa ulang hubungan kita dengan warisan kita. Kita tidak boleh terus memandang tradisi dan otoritas sebagai musuh akal dan kebebasan intelektual, seperti yang dipandang pada era Pencerahan, masa Romantik, dan bahkan hingga hari ini. Tradisi memberikan arus konsepsi tempat kita berdiri. Tugas kita adalah mengetahui cara membedakan antara asumsi awal yang produktif dan asumsi awal yang mengurung

1 *Ibid.*, hlm. 271-277.

kita serta menghalangi kita dari berpikir dan melihat. Tidak ada kontradiksi internal antara klaim akal dan klaim tradisi; akal selalu berdiri dalam tradisi, dan tradisi justru menyediakan bagi akal aspek realitas dan sejarah yang akan dikerjakannya. Gadamer menyatakan bahwa kesadaran kita akan ketidakmungkinan adanya pemahaman tanpa asumsi awal mengharuskan kita untuk meninggalkan tafsir Pencerahan tentang akal, dan agar tradisi serta otoritas mendapatkan kembali kedudukan yang telah dirampas dari mereka sejak sebelum Pencerahan.

Jika tidak mungkin ada tafsir tanpa asumsi awal, maka gagasan tentang adanya satu tafsir "benar" yang benar secara inheren adalah hal yang bodoh dan mustahil. Tidak ada tafsir yang terlepas dari masa kini, dan tidak ada tafsir yang abadi dan tetap. Setiap teks yang sampai kepada kita, baik itu Injil atau drama Shakespeare, harus dipahami dalam situasi tafsir tempatnya berdiri, yaitu dalam hubungannya dengan masa kini. Ini tidak berarti kita mengambil standar eksternal dari masa kini dan memaksakannya sembarangan pada masa lalu sehingga menemukan Shakespeare atau Injil tidak relevan bagi kita. Sebaliknya, ini berarti bahwa makna bukanlah sifat tetap dari suatu objek, melainkan selalu "bagi kita." Demikian pula, penegasan bahwa kita harus memandang teks dalam cakrawala historisitas kita tidak berarti bahwa makna berbeda bagi kita dibandingkan dengan bagi pembaca awalnya, melainkan bahwa makna adalah sesuatu yang terkait dengan masa kini dan muncul dari situasi tafsir. Selama karya agung mengungkap kebenaran tentang keberadaan, kita dapat mengasumsikan bahwa "kebenaran esensial" sesuai dengan apa yang mendorong karya tersebut ke dalam keberadaan pada awalnya, tanpa harus menerima gagasan tentang "kebenaran itu sendiri" atau gagasan adanya tafsir yang benar secara permanen.

(2) Konsep Jarak Temporal (*Temporal Distance*)

Gadamer berpendapat bahwa ketegangan antara masa kini dan masa lalu adalah inti dari hermeneutika, dan bahkan tidak pernah kekurangan aspek-aspek konstruktif yang produktif. Gadamer berkata: "Posisi di antara keterasingan dan keakraban ada di antara apa yang dimaksud secara historis (objektivitas jauh dari warisan) dan keterkaitan kita dengan tradisi tertentu. 'Di antara' ini adalah lokasi sejati hermeneutika." Mediasi hermeneutika, dengan demikian, mencakup baik hal yang dimaksud secara historis maupun tradisi. Namun, ini tidak berarti bahwa tugas hermeneutika adalah menetapkan prosedur metodis untuk pemahaman, melainkan menjelaskan kondisi-kondisi di mana pemahaman dapat terjadi.

Apa yang diwujudkan dan disampaikan oleh teks tidak penting bagi penafsir karena itu adalah perasaan atau pendapat pengarangnya, melainkan penting dalam dirinya sendiri sebagai sesuatu yang dimaksud dan dituju. Teks juga tidak menarik sebagai ekspresi, baik dari kehidupan maupun hal lain. Subjek yang ditangani teks adalah yang menarik perhatian: seseorang sangat peduli pada kebenaran subjek ini baginya. Logika menuntut bahwa karya seni yang diciptakan hari ini pasti memiliki makna terbesar bagi kita. Namun, kita tahu dari pengalaman

bahwa hanya waktu yang memisahkan yang bermakna dari yang tidak bermakna. Mengapa demikian? Bukan karena jarak temporal telah mematikan minat pribadi kita pada subjek, melainkan karena fungsi waktu adalah mengeliminasi yang tidak esensial, sehingga memungkinkan makna sejati yang tersembunyi dalam hal tersebut untuk muncul dan menjadi jelas. Dengan demikian, terlihat bahwa jarak temporal, di samping kerugiannya, juga memiliki efek positif: jarak temporal tidak hanya memungkinkan asumsi awal tertentu terkait subjek untuk mundur dan lenyap, tetapi juga membawa asumsi-asumsi yang mengarah pada pemahaman yang benar ke depan[1].

Kita kini dihadapkan pada keutamaan dan hasil dari pemisahan temporal. Ini adalah fenomena yang mirip dengan konsep "jarak estetis" (*aesthetic distance*), yang menuntut penonton berada pada jarak tertentu dari panggung agar dapat melihat kesatuan yang diinginkan dan tidak terganggu oleh melihat cat di wajah para aktor! Meskipun penting untuk membuat masa lalu menjadi hadir, kita kini menyadari pentingnya pemisahan temporal dari sudut pandang tafsir, dan kita bersyukur bahwa waktu telah berlalu!

Hanya melalui perjalanan waktu kita dapat menangkap apa yang dikatakan teks. Sedikit demi sedikit, secara bertahap, makna historis sejati teks muncul dan mulai berbicara kepada masa kini.

(3) Memahami Pengarang Teks

Tugas utama hermeneutika terutama terletak pada memahami teks, bukan memahami pengarang, dan ini seharusnya jelas dari konsep jarak temporal dan penekanan pada makna dalam pemahaman historis. Teks dipahami bukan karena ada hubungan antar individu, melainkan karena ada partisipasi dalam subjek pembicaraan yang disampaikan teks. Sekali lagi, partisipasi ini menegaskan fakta bahwa seseorang tidak keluar dari dunianya, melainkan membiarkan teks berbicara kepadanya dalam dunia masa kininya; ia membiarkan teks menjadi hadir, menjadi kontemporer baginya. Pemahaman bukanlah proses subjektif, melainkan soal menempatkan diri dalam tradisi, kemudian dalam "peristiwa" yang menyampaikan tradisi kepadanya. Pemahaman adalah partisipasi dalam arus tradisi, dalam momen yang menggabungkan masa lalu dan masa kini. Konsepsi pemahaman inilah yang ditegaskan Gadamer dan dianggapnya perlu diterima dalam teori tafsir. Bukan subjektivitas pengarang maupun subjektivitas pembaca yang menjadi titik referensi sejati, melainkan makna historis itu sendiri bagi kita di masa kini[2].

(4) Rekonstruksi Masa Lalu (*Reconstruction of the Past*)

Sifat historis yang melekat dalam pemahaman setiap teks kuno meminta kita untuk mempertimbangkan kembali asumsi tafsir awal yang menyatakan bahwa

1 *Ibid.*, hlm. 291-300.
2 *Hermeneutics*, hlm. 185.

merekonstruksi dunia khas karya seni adalah tugas utama pemahaman. Sebelum Schleiermacher, fokus utama tafsir adalah merekonstruksi latar belakang historis teks yang diberikan dan menentukan konteks historisnya. Kemudian, Schleiermacher memberikan tafsir karakter psikologis dan intuitif, tetapi tetap memegang kepercayaan lama bahwa rekonstruksi konteks historis adalah proses esensial untuk memahami teks kuno. Teks-teks suci, bagaimanapun juga, bukanlah pembawa gagasan abadi yang tak terikat waktu, juga bukan penerbangan imajinasi puitis yang bebas dari klaim serius tentang kebenaran; mereka adalah ciptaan historis dalam bahasa historis oleh manusia historis.

Tentu saja, merekonstruksi dunia asal karya dan merekonstruksi asal-usul karya seni diperlukan untuk pemahaman. Namun, Gadamer memperingatkan agar tidak menganggap rekonstruksi sebagai proses utama atau akhir dalam tafsir, atau bahkan sebagai kunci pemahaman. Apakah benar bahwa apa yang kita tangani dalam proses rekonstruksi adalah apa yang kita cari sebagai makna karya atau yang kita sebut "makna"? Apakah pemahaman yang benar ditentukan ketika kita berusaha melihatnya sebagai ciptaan kedua yang sepenuhnya sesuai dengan aslinya—yaitu, melihatnya sebagai "penciptaan ulang"? Tentu tidak; karena makna karya tergantung pada pertanyaan-pertanyaan yang kita ajukan di masa kini. "Pemulihan" (*restoration*), jika dijadikan pusat hermeneutika, tidak kalah sia-sianya dengan setiap upaya untuk menghidupkan kembali kehidupan yang telah berlalu selamanya. Sebaliknya, "integrasi" (*integration*), bukan pemulihan, adalah tugas sejati hermeneutika.

(5) Pentingnya Penerapan (*Application*)

"Seperti jejak Heidegger yang direntangkan bukan untuk dilalui, melainkan melalui perjalanan itu sendiri!"

Struktur historis pemahaman menunjukkan pentingnya faktor yang selama ini diabaikan oleh hermeneutika historis dan sastra: "penerapan" (*application*), yaitu menghubungkan makna teks dengan keadaan masa kini. Unsur penerapan, misalnya, adalah elemen esensial dalam tafsir Injil dan hukum. Dalam kedua kasus ini, tidak cukup hanya memahami dan menjelaskan teks secara umum; kita harus menyatakan dengan tegas apa yang dikatakan teks terkait situasi saat ini. Tafsir dalam hal ini mencakup tiga aspek: pemahaman (*understanding*), penjelasan (*explication*), dan penggunaan atau penerapan (*application*). Ketiga aspek ini bukan tiga "metode" terpisah, melainkan merujuk pada satu kemampuan yang membutuhkan kepekaan jiwa tertentu. Bersama-sama, mereka mewujudkan pemahaman dan melengkapinya.

Hermeneutika Schleiermacher dan hermeneutika pasca-Romantik berfokus pada unsur pemahaman dan penjelasan sebagai satu kesatuan dan tidak memberikan ruang bagi unsur penerapan. Namun, Gadamer berpendapat bahwa dalam proses pemahaman sebagai pemahaman, selalu ada sesuatu yang mirip dengan penerapkan teks yang perlu dipahami pada situasi masa kini. Memahami,

dalam arti mengetahui dan menafsirkan, secara inheren mengandung penerapan, atau menghubungkan teks dengan masa kini. Keunggulan tafsir teologis dan hukum adalah bahwa mereka menarik perhatian pada aspek ini dari pemahaman dan dengan demikian memberikan model untuk memahami proses pemahaman dalam sejarah dan sastra yang lebih baik daripada warisan filologi yang mengabaikan faktor penerapan dan tidak menyadari pentingnya. Dengan demikian, Gadamer mengejutkan kita dengan gagasan bahwa tafsir teologis dan hukum dapat menjadi model yang dapat ditiru oleh tafsir sastra![1]

Dalam kasus penerapan hukum secara khusus, identitas tafsir dan penerapan terlihat dengan jelas: makna dan semangat hukum hanya terbentuk dan muncul melalui kerja keras para hakim dalam menerapkannya pada kasus-kasus khusus, hakim demi hakim, kasus demi kasus. Ini adalah contoh sempurna dari jejak Heidegger yang ditentukan oleh perjalanan di atasnya dan ditentukan oleh kaki yang menelusurinya; jejak itu dirancang, bukan untuk diikuti, melainkan melalui perjalanan itu sendiri.

Hermeneutika, dengan demikian, bukan hanya pemahaman dan tafsir, tetapi juga penerapan. Penerapan bukan tambahan yang mungkin menyertai atau tidak menyertai pemahaman dan tafsir; ketiganya membentuk kesatuan yang tak terpisahkan. Pemahaman hermeneutis pada dasarnya bersifat praktis. "Memahami" sesuatu berarti melihat hubungannya dengan *praxis* (yaitu, karya sebagai lawan dari teori). Penggabungan penerapan dalam proses pemahaman dan tafsir inilah yang membuat Gadamer memberikan prioritas kepada hermeneutika hukum dan teologis di atas hermeneutika sastra sebagai model untuk pemahaman dalam ilmu-ilmu humaniora. Aspek penerapan dan praktis ini juga yang mendorongnya untuk kembali ke *Etika Nikomakheia* karya Aristoteles dan menghidupkan kembali gagasan tentang "pengetahuan praktis" atau *phronesis*, yang menurutnya merupakan antisipasi awal dari hermeneutika[2].

Menurut Aristoteles, yang membedakan pengetahuan praktis adalah bahwa ia menangani hal-hal khusus—bagaimana seharusnya seseorang bertindak dalam situasi tertentu. Pengetahuan praktis selalu melibatkan dialektika antara "prinsip umum" dan "kasus khusus" atau "situasi tertentu." "Kebijaksanaan praktis" adalah kemampuan untuk mencapai penerapan ini. Karena setiap jenis pengetahuan memiliki tingkat ketepatan yang diizinkan oleh subjeknya, dan karena pengetahuan praktis menangani hal-hal khusus, maka secara alamiah, ia hanya memberikan pengetahuan yang tidak tepat. Ketidaktepatan adalah bagian dari sifatnya dan bukan kekurangan yang dapat diatasi dengan kemajuan lebih lanjut dalam bidang ini atau itu.

Memahami teks, dengan demikian, adalah menerapkannya.

1 *Truth and Method*, hlm. 307-311.

2 James Phillips: *Key Concepts: Hermeneutics*, dalam *Philosophy, Psychology & Psychiatry*, 301 (1996), hlm. 67.

Ini adalah salah satu implikasi kreatif dari gagasan Gadamer. Tafsir hukum dan teologis tidak membatasi tugas hermeneutika pada sekadar upaya akademis untuk memasuki dunia lain, melainkan melihat tafsir sebagai upaya untuk menjembatani dan melintasi jarak antara teks dan situasi saat ini. Baik itu mengeluarkan putusan hukum atau menyampaikan khotbah, tafsir tidak boleh hanya menjelaskan apa arti teks dalam dunianya sendiri, tetapi juga harus mencakup apa arti teks pada saat ini. Demikian juga, tafsir teologis dan hukum menolak gagasan bahwa pemahaman teks didasarkan pada keselarasan spiritual atau mental dengan pengarang, yang merupakan ilusi romantik semata. Kita tahu bahwa pemahaman dapat terjadi, dan memang terjadi, baik dengan adanya keselarasan maupun tanpa itu; karena alasan sederhana, kita tidak menangani pengarang, melainkan teks.

Di sisi lain, tafsir hukum dan teologis merupakan model yang berguna untuk tafsir sastra karena penafsir di kedua bidang ini tidak menerapkan metode, melainkan berusaha menyesuaikan dan mengatur pemikirannya sesuai dengan pemikiran yang ada dalam teks, dan tidak memiliki kepemilikan, melainkan dimiliki oleh klaim teks, tunduk pada otoritasnya; mereka yang menafsirkan "kehendak hukum" dan "kehendak Tuhan" bukanlah hakim atas subjek mereka, melainkan pelayan baginya. Sikap tafsir bukanlah sikap di mana seseorang menyerah begitu saja pada asumsi awalnya dan menjauhkannya dari keraguan dan pertanyaan, lalu membuat pemahamannya tentang dunia dan fenomena tunduk pada metode-metode yang didasarkan pada asumsi awal tersebut. Sebaliknya, dalam sikap tafsir, seseorang harus mempertaruhkan doktrinnya, menempatkannya di bawah cahaya teks, dan menundukkannya pada penilaian dan klaim teks. Ia dituntut untuk membiarkan klaim teks mengungkap dirinya apa adanya, tetapi pada saat yang sama, ia juga dituntut untuk melihat teks dalam terang masa kini dan menerjemahkan makna klaim yang diajukan teks ke dalam masa kini. Dalam proses interaksi dan perpaduan antara cakrawala penafsir dan cakrawala teks, penafsir dapat mendengar pertanyaan yang menggerakkan teks dan yang memanggil teks itu sendiri ke dalam keberadaan.

Prinsip penerapan menemukan ekspresi teologis dalam proyek "de-mitologisasi" (*demythologizing*) Alkitab. Dalam hermeneutika Rudolf Bultmann, misalnya, pendekatan ini adalah hasil dari ketegangan antara teks yang berdiri di masa lalu dan kebutuhan untuk penerapan masa kini. Keliru untuk menganggap pendekatan ini sebagai upaya Pencerahan yang bertujuan memurnikan Alkitab dari mitos dengan mengacu pada standar akal. Sebaliknya, de-mitologisasi adalah upaya untuk menemukan apa yang disampaikan Alkitab kepada kita hari ini. Pesan ini tidak menyampaikan kebenaran ilmiah, melainkan menyeru pada keputusan pribadi. Mengambil sikap ilmiah terhadap Alkitab dan memperlakukannya sebagai "objek" yang tidak menuntut apa pun dari kita pada dasarnya berarti membungkam Alkitab; itu berarti kita tidak mendengarkan Alkitab, melainkan mengujinya. Namun, Alkitab (menurut pandangan Bultmann) bukanlah pesan ilmiah atau biografi impersonal; itu adalah pesan, pernyataan, warta.

Kita menemukan paralel dalam tafsir sastra ketika kita bertanya bagaimana kita harus memahami mitos. Apa yang berbicara kepada kita di dalam dan melalui mitos? Mitos bukanlah ilusi, kebohongan, atau omong kosong; itu adalah kebenaran besar yang matang perlahan dalam kesadaran generasi, seperti mutiara matang dalam kerang; ia memperoleh substansi, mengambil bentuk, dan menjadi pemandangan hidup yang mengisi panggung kesadaran kita dan menggenggam pusat kesadaran. Ia membangkitkan dalam diri kita kerinduan yang terpendam yang tidak akan kita ingat, juga tidak akan kita lupakan.

Demikian pula ketika kita membaca atau menyaksikan karya sastra agung: Milton, Shakespeare, Dante, Sophocles, atau Homer. Apa yang kita lakukan di sini bukan sekadar "merekonstruksi" dunia masa lalu. Membaca karya sastra adalah peristiwa, kejadian yang terjadi dalam waktu, dan makna karya adalah hasil dari perpaduan cakrawala masa kini kita dengan cakrawala karya sastra kuno. Ada sesuatu yang mirip dengan "de-mitologisasi" yang terjadi dalam setiap pemahaman otentik dari karya sastra, dan ada penerapan pada masa kini yang terjadi dalam setiap tindakan pemahaman. Anggapan bahwa ketika kita membaca drama Shakespeare, kita sepenuhnya kembali ke dunia Shakespeare, meninggalkan cakrawala kita sendiri, adalah ilusi dan bukti bahwa pertemuan estetis telah berhasil mengaburkan faktor penerapan dalam pemahaman.

Hal ini juga didukung oleh apa yang terjadi ketika drama Shakespeare atau drama yang lebih tua dipentaskan di atas panggung: adegan teater menyajikan teknik-teknik rumit untuk membantu kita kembali ke masa lalu, dan kostum kadang-kadang dibuat dengan kesetiaan luar biasa pada era yang ditampilkan, namun kenyataannya tetap bahwa drama itu dipentaskan di masa kini, sekarang, di depan mata kita, dan dalam pemahaman kita. Tempat di mana drama itu berlangsung adalah dalam pikiran kolektif penonton. Para aktor mengetahui ini dan mempertimbangkannya dalam memainkan peran mereka. Ambil, misalnya, masalah memerankan peran penyihir dalam *Macbeth* di atas panggung. Penyutradaraan modern cenderung mengurangi pentingnya elemen supranatural dalam hal ini dan menampilkan penyihir sebagai wanita tua yang mengikuti pasukan Macbeth, menyampaikan ramalan mereka dengan memberikan suara pada refleksi yang hadir di depan kita dan menciptakan suasana kegelisahan di panggung. Mereka menciptakan suasana malapetaka dan pertanda buruk. Dengan demikian, "makna" penyihir ditafsirkan bagi kita hari ini melalui cara mereka ditampilkan di panggung, sehingga menghindari efek komik yang mungkin ditimbulkan oleh elemen supranatural kuno bagi penonton modern.

Fakta penting lainnya adalah bahwa ilusi dramatis dalam drama tidak bergantung pada set, kostum, atau bahkan kehadiran visual para aktor; kehadiran suara, seperti dalam rekaman audio, adalah elemen yang benar-benar penting. Ilusi dramatis adalah bahwa masa lalu terjadi di masa kini, dalam pengalaman masa kini, bukan dalam masa lalu historis. Fenomena ini menjelaskan sesuatu yang penting

tentang konsep penerapan dalam pemahaman historis: ini bukanlah membawa masa lalu secara harfiah, melainkan membawa apa yang esensial dari masa lalu ke dalam pengalaman pribadi kita, ke pemahaman subjektif kita, atau lebih tepatnya, ke pengalaman kita tentang keberadaan. Kita tidak boleh menipu diri sendiri: pemahaman kita tentang sebuah drama, ketika kita "tahu" apa "artinya," bukanlah sesuatu yang tertutup, melainkan menghubungkan permainan tertutup yang merupakan drama itu dengan masa kini dan masa depan kita. Dengan demikian, Gadamer menegaskan: pemahaman selalu mencakup penerapan, penerapan pada masa kini.

KESADARAN HISTORIS YANG EFEKTIF (AKTIF/SEJATI)

GADAMER, sebagai kontras dengan jenis kesadaran historis yang dikritiknya, berusaha mendeskripsikan jenis kesadaran otentik di mana sejarah tetap aktif secara terus-menerus. Untuk mempermudah, kita akan menyebut kesadaran ini sebagai "kesadaran historis yang aktif" atau "kesadaran historis sejati" sesuai konteks.

Gadamer menggunakan klasifikasi tiga pola hubungan "aku-kamu" (*I-Thou*) (yang tidak boleh disamakan dengan hubungan *I-Thou* Martin Buber) untuk menempatkan kesadaran historis yang aktif pada posisinya dan dengan demikian menjelaskan sifatnya:

1. Kamu sebagai objek dalam suatu bidang atau cakupan.
2. Kamu sebagai proyeksi reflektif.
3. Kamu sebagai tradisi yang berbicara.

Gadamer menunjukkan bahwa hanya pola ketiga yang dianggapnya sebagai kesadaran historis yang otentik.

Dalam pola pertama hubungan "aku-kamu," orang lain dipandang sebagai "objek" yang ditentukan dalam cakupan pengalaman seseorang, sering kali sebagai alat atau sarana untuk mencapai tujuan seseorang. Dalam kasus ini, orang lain dipahami dalam kerangka generalisasi dan menurut kategori umum. Semua pemikiran induktif termasuk dalam pola ini. Jika kita menerapkan model ini pada hubungan tafsir dengan tradisi, kita akan mudah tergelincir ke dalam metode dan objektivitas. Pada saat itu, tradisi menjadi objek yang terpisah dari kita, bergerak sesuka hati dan tidak terpengaruh atau bergantung pada kita. Kita segera menipu diri sendiri dengan berpikir bahwa kita hanya perlu mengesampingkan setiap momen subjektif dalam hubungan kita dengan tradisi ini untuk memperoleh pengetahuan yang pasti tentang isinya. Objektivitas berorientasi metodis seperti ini biasanya merupakan pendekatan dominan dalam ilmu-ilmu alam, dan juga dalam ilmu-ilmu sosial kecuali di bidang-bidang di mana fenomenologi menunjukkan wajahnya. Namun, pendekatan ini tidak dapat bermanfaat bagi cabang-cabang penjudi yang berfokus pada pengalaman manusia, dan tidak dapat menjadi dasar bagi kesadaran di mana sejarah aktif (kesadaran historis sejati).

Dalam pola kedua pengalaman dan pemahaman, orang lain dipandang sebagai "individu"; namun, hubungan "pribadi" ini mungkin tetap terperangkap dalam ego. Pada dasarnya, ini adalah hubungan antara ego dan "kamu" yang dibentuk oleh ego secara refleksif. Dari perspektif tafsir, pola ini mencirikan kesadaran historis yang diserang dan dikritik oleh Gadamer. Pola ini mengakui "keberbedaan orang lain" dalam kekhususan dan keistimewaannya, bukan dalam kerangka generalisasi seperti yang dilakukan pola pertama. Keberbedaan orang lain, dengan demikian, dan sifat masa lalu hanya diketahui dengan cara yang sama seperti ego mengenal orang lain—yaitu melalui refleksi. Di sini kita menemukan ego yang mengetahui, dalam klaimnya untuk mengetahui orang lain dalam semua aspek khususnya dan klaimnya akan objektivitas, telah mengklaim kedaulatan secara diam-diam. Namun, bentuk kedaulatan terselubung melalui pemahaman ini adalah yang menggunakan pemahaman untuk melihat sejarah sebagai sekadar kamu yang dibentuk secara refleksif. Ini adalah pemikiran objektif terhadap sejarah dan, pada kenyataannya, menghancurkan makna yang ditawarkan sejarah kepada kita.

Sedangkan pola ketiga hubungan "aku-kamu" ditandai oleh keterbukaan otentik terhadap kamu. Ini adalah hubungan yang tidak memproyeksikan makna dari ego, melainkan keterbukaan otentik yang "membiarkan sesuatu dikatakan": "Orang yang 'membiarkan sesuatu dikatakan kepadanya' adalah entitas yang pada dasarnya terbuka." Pola seperti ini lebih dekat dengan apa yang dimaksud Buber dengan hubungan "aku-kamu" yang sejati daripada dua pola lainnya. Ini adalah keterbukaan yang ingin mendengar lebih daripada ingin mendominasi, ingin berubah dan dimodifikasi melalui orang lain. Inilah dasar bagi kesadaran historis sejati[1].

Kesadaran ini terdiri dari hubungan dengan sejarah di mana teks tidak bisa sepenuhnya menjadi orang lain secara objektif. Pemahaman bukanlah pembedaan negatif dari keberbedaan masa lalu, melainkan menempatkan diri sehingga orang lain mengakui kelayakan dan haknya. Ketika seseorang membaca teks historis hanya sebagai sesuatu yang historis, ia telah menyita masa kini terlebih dahulu, memastikannya, dan menempatkannya di luar keraguan dan pertanyaan. Sebaliknya, kesadaran historis yang otentik tidak memandang masa kini sebagai puncak kebenaran, melainkan mempersenjatai diri dengan keterbukaan terus-menerus terhadap klaim yang dapat diarahkan oleh kebenaran yang terkandung dalam karya kepadanya. "Kesadaran tafsir diwujudkan bukan dalam kepastian subjektif metodis, melainkan dalam kesiapan dan keterbukaan pengalaman sebagai lawan dari kepastian dogmatis." Ketika seseorang memperoleh "pengalaman" dari teks, apa yang diperolehnya bukan sekadar pengetahuan objektif, melainkan pengalaman yang tidak dapat dijadikan objek, pengalaman yang telah mematangkannya dan membuatnya terbuka terhadap tradisi dan masa lalu. Konsep pengalaman adalah konsep yang sangat penting untuk memahami tafsir Gadamer, seperti yang akan jelas dalam pembahasan berikut.

---

1 *Hermeneutics*, hlm. 191-193.

HERMENEUTIKA DIALEKTIS GADAMER: STRUKTUR PENGALAMAN TAFSIR

1. Struktur Pengalaman Tafsir

Gadamer memulai pembahasannya tentang pengalaman tafsir dengan kritik terhadap konsep pengalaman yang dominan, yang menurutnya terlalu berorientasi pada kognisi (tindakan mengetahui) sebagai tindakan persepsi indrawi dan pada pengetahuan sebagai kumpulan informasi konseptual. Dengan kata lain, kita cenderung mendefinisikan pengalaman dengan cara yang sepenuhnya berorientasi pada pengetahuan ilmiah, sambil mengabaikan sifat historis yang melekat dalam pengalaman. Dengan melakukan ini, kita tanpa sadar mencapai tujuan ilmu pengetahuan, yaitu menjadikan pengalaman sebagai objek sehingga tidak ada momen historis yang melekat padanya. Melalui organisasi metodologis yang ketat, eksperimen ilmiah mencabut subjek dari momen historisnya dan merekonstruksinya agar sesuai dengan metode tersebut[1].

Hal serupa terjadi, menurut Gadamer, dalam bidang teologi dan filologi dengan "metode historis-kritis," yang mencerminkan keinginan ilmiah yang kuat untuk menjadikan segala sesuatu objektif dan dapat diverifikasi. Ketika semangat ini mendominasi, tidak ada yang dianggap "nyata" kecuali yang dapat diuji, dan tidak ada ruang bagi aspek historis dan aspek yang tidak dapat dijadikan objek dari pengalaman. Akibatnya, definisi pengalaman itu sendiri mengesampingkan data dari disiplin-disiplin ini (sehingga tidak termasuk dalam definisi).

Sebagai tanggapan terhadap mitos pengetahuan konseptual yang murni dan dapat diverifikasi, Gadamer mengusulkan konsep pengalaman yang historis dan dialektis, di mana pengalaman bukan sekadar aliran persepsi indrawi, melainkan peristiwa, kejadian, atau pertemuan. Meskipun tidak sepenuhnya setuju dengan premis dan kesimpulan Hegel, Gadamer menemukan titik awal untuk hermeneutika dialektisnya dalam konsepsi dialektis Hegel tentang pengalaman.

Menurut Hegel, pengalaman adalah hasil dari pertemuan kesadaran dengan suatu objek. Hegel menyatakan: "Ada gerakan di mana kesadaran melakukan

1 Dalam ilmu-ilmu humaniora, sangat sulit untuk memverifikasi atau menyangkal hipotesis dengan metode ilmiah standar melalui pengulangan situasi dan pengendalian interaksi antara peristiwa dan respons subjek penelitian. Dalam ilmu-ilmu humaniora, pada prinsipnya tidak mungkin mengulang situasi historis individu atau kolektif. Meskipun tampak ada pengulangan, itu selalu merupakan hasil dari upaya ilusif untuk melepaskan diri dari sejarah. Dalam eksperimen semacam itu, seseorang dihadapkan pada stimulus dan dikenai kondisi terkontrol tertentu, di mana individu tidak hanya dipandang sebagai subjek, tetapi diperlakukan sebagai objek. Akibatnya, perilaku dirancang sedemikian rupa sehingga sulit dikenali; jelas bahwa ini adalah bentuk "ramalan yang memenuhi dirinya sendiri" (*self-fulfilling prophecy*), di mana orang-orang tunduk pada aturan yang mengatur eksperimen, menghilangkan inisiatif, kreativitas, dan kebebasan bertindak, dan mereka cenderung merespons sesuai dengan aturan fungsional yang sama yang mengatur tindakan merpati, tikus, dan ikan. Dengan demikian, seperti yang dinyatakan Zimbardo, dalam kondisi standar, peneliti dapat mengasumsikan kontinuitas dalam perilaku yang telah diciptakan secara artifisial. (Lutfi Malika, *Psikoanalisis dan Pendekatan Humanis*, Maktabat al-Nahda al-Misriyyah, Kairo, 1998, pp. 180-181.)

tindakannya terhadap yang mengetahui dan objeknya, dan sejauh hal itu menghasilkan, baginya, objek baru, maka itu layak disebut (pengalaman)." Dengan demikian, menurut Hegel, pengalaman selalu memiliki struktur refleksi atau rekonstruksi kesadaran; itu adalah gerakan dialektis.

Di balik kecenderungan refleksi ini, ada unsur "negativitas" (*negativity*): pengalaman, pertama dan terutama, adalah pengalaman tentang "bukan." Sesuatu "bukan" sebagaimana yang kita asumsikan. Objek pengalaman dilihat dalam cahaya yang berbeda, berubah, dan orang itu sendiri berubah karena memahami objek secara berbeda. Objek baru mengandung kebenaran yang lebih tinggi daripada yang lama, yang telah usang. Namun, pengalaman menurut Hegel adalah objektifikasi kesadaran, sehingga pengalaman dicapai melalui pengetahuan yang melampauinya. Dengan demikian, Hegel menjadikan kesadaran sebagai dasar, sementara Gadamer berpendapat bahwa kesadaran itu sendiri dilampaui oleh objektivitas kesadaran.

Gadamer menyatakan bahwa pengalaman mencapai pemenuhan dialektisnya "bukan dalam pengetahuan, melainkan dalam keterbukaan terhadap pengalaman." Jelas bahwa pengalaman di sini tidak merujuk pada jenis pengetahuan informasional tentang sesuatu. Gadamer menggunakan istilah "pengalaman" dengan makna yang kurang teknis dan lebih dekat dengan penggunaan sehari-hari: "pengalaman" menunjuk pada akumulasi pemahaman yang tidak dapat dijadikan objek, yang sering kita sebut sebagai kebijaksanaan. Contohnya, seseorang yang menghabiskan hidupnya berinteraksi dengan orang lain memperoleh kemampuan untuk memahami mereka; inilah yang kita sebut pengalaman. Meskipun pengalaman ini adalah pengetahuan yang tidak dapat dijadikan objek, ia memengaruhi pertemuan tafsirnya dengan orang lain. Namun, ini bukan kemampuan pribadi semata; ini adalah pengetahuan tentang sifat dan kondisi sesuatu; pengetahuan tentang manusia yang tidak dapat benar-benar dirumuskan dalam istilah konseptual.

Pengalaman selalu mengisyaratkan rasa sakit dari pertumbuhan dan pemahaman baru. Pengalaman adalah sesuatu yang harus terus-menerus diperoleh, dan tidak ada yang bisa menyelamatkan kita darinya. Kita mungkin ingin melindungi anak-anak kita dari pengalaman menyakitkan yang kita alami, tetapi tidak mungkin membebaskan mereka dari pengalaman itu sendiri; pengalaman adalah bagian dari sifat historis manusia. Pengalaman selalu merupakan pembebasan dari ilusi, kekecewaan terhadap ekspektasi, dan perjalanan yang tidak sesuai dengan perkiraan. Pengalaman hanya datang melalui jalan ini. Namun, fakta bahwa pengalaman pada dasarnya menyakitkan dan tidak menyenangkan tidak serta-merta mewarnainya dengan warna kelam, melainkan hanya mengungkapkan sifat batinnya. Negativitas, kekecewaan, atau lenyapnya ilusi adalah sifat yang melekat dalam hakikat pengalaman dan dalam hakikat keberadaan historis manusia. "Setiap pengalaman berjalan melawan ekspektasi jika benar-benar layak disebut pengalaman."

Tidak mengherankan bahwa Gadamer merujuk pada tragedi Yunani dan kutipan Aeschylus, "Belajar melalui penderitaan" (*Pathei Mathos*). Pembelajaran di sini bukanlah perolehan pengetahuan ilmiah, melainkan maksud Aeschylus bahwa melalui penderitaan, seseorang memahami batas-batas keberadaan manusia itu sendiri, memahami keterbatasan dan kefanaan manusia: pengalaman adalah pengalaman tentang kefanaan. Pengalaman dalam makna sejati dan murninya menyeru seseorang untuk menyadari bahwa ia bukan penguasa waktu. Orang yang berpengalaman adalah mereka yang mengetahui batas setiap ekspektasi atau antisipasi, mengetahui bahwa semua rencana manusia tidak dijamin. Namun, pengetahuan ini tidak membuatnya kaku dan tertutup, melainkan membukanya pada pengalaman baru.

Dalam konteks ini, kita dapat memahami "pengalaman tafsir" yang berkaitan dengan apa yang dihadapi seseorang sebagai tradisi atau warisan. Pengalaman di sini berbeda dari pengalaman lain; warisan adalah bahasa, artinya ia sendiri berbicara, seolah-olah ia adalah entitas atau "kamu" (*Thou*). Warisan bukanlah objek yang dapat dikuasai seseorang, juga bukan objek yang berdiri di hadapannya. Sebaliknya, seseorang mulai memahami warisan sambil tenggelam di dalamnya, sebagai pengalaman linguistik yang murni. Ketika seseorang mengalami makna sebuah teks, ia memahami warisan yang berbicara kepadanya sejenak sebagai sesuatu yang berhadapan dengannya, tetapi pada saat yang sama, ia adalah bagian dari arus tempat ia berdiri—arus sejarah dan pengalaman yang tidak dapat dijadikan objek (*nonobjectifiable*).

Gadamer menegaskan bahwa teks yang kita temui sebagai "kamu" (*Thou*) tidak boleh dipandang sebagai ekspresi kehidupan, seperti yang dikemukakan Dilthey. Teks memiliki kandungan makna tertentu yang terlepas dari individu yang mengucapkannya. Istilah "aku" dan "kamu" juga tidak boleh membuat kita membayangkan hubungan ini sebagai hubungan antarpribadi, yaitu antara pembaca dan penutur teks. Kekuatan yang berbicara di sini tidak terletak pada individu penutur, melainkan pada teks yang disampaikan itu sendiri. Ketika menangani teks, seseorang harus membiarkan teks berbicara, membuka diri padanya sebagai entitas yang berdiri sendiri, bukan sebagai objek. Keterbukaan otentik ini adalah apa yang telah kita deskripsikan sebelumnya ketika membahas struktur "aku-kamu" yang mencirikan kesadaran historis sejati.

Struktur "aku-kamu" mengisyaratkan hubungan dialogis atau dialektis. Ada pertanyaan yang diajukan kepada teks, dan, dalam makna yang lebih mendalam, ada pertanyaan yang diajukan teks kepada pembaca (penafsir). Setiap dialog sejati memiliki struktur "pertanyaan-jawaban" yang mencerminkan struktur dialektis pengalaman secara umum, dan pengalaman tafsir secara khusus. Namun, penting untuk tidak melupakan bahwa dialog di sini adalah dialog "pembaca-teks," bukan "pembaca-penulis"[1].

1 *Ibid.*, hlm. 194-198.

2. Struktur Pertanyaan dalam Hermeneutika: Perpaduan Cakrawala (*Fusion of Horizons*)

Hari ini bukan hari menyelami kegelapan,
Melainkan menyingkap di antara lembaran dan pelita.
Keindahan dari jiwa-jiwa yang berbisik,
Dalam raut wajahnya, ia berbisik.
—Al-'Aqqad

Gadamer menyatakan bahwa sifat dialektis pengalaman tercermin dalam gerakan dan pertemuan dengan "negativitas" (*negativity*) yang ada dalam setiap pertanyaan sejati. Ia bahkan menyatakan bahwa "setiap pengalaman sejati mengandaikan struktur pertanyaan." Pemahaman pengalaman memiliki struktur pertanyaan: "Apakah ini begitu atau begitu?" Kita telah melihat bahwa pengalaman terwujud dalam kesadaran kita akan keterbatasan, kefanaan, dan historisitas kita; demikian pula dalam pertanyaan, ada tembok akhir dari negativitas, yaitu selalu mengetahui bahwa kita tidak tahu. Inilah yang disebut Sokrates sebagai *docta ignorantia* (kebodohan yang terpelajar), yang mengungkap negativitas sejati yang mendasari setiap pertanyaan.

Mengajukan pertanyaan otentik berarti "berdiri di tempat terbuka," karena jawabannya belum ditentukan. Makna setiap pertanyaan dipahami melalui perjalanan dalam kondisi ketidakpastian ini, di mana pertanyaan menjadi terbuka dan belum terselesaikan. Setiap pertanyaan sejati membutuhkan keterbukaan ini. Tanpa keterbukaan, pertanyaan hanyalah pertanyaan semu, pertanyaan palsu. Akibatnya, pertanyaan pedagogis bukanlah pertanyaan sejati karena tidak memiliki penanya, dan pertanyaan retoris bukanlah pertanyaan sejati karena tidak memiliki penanya atau subjek, serta tidak benar-benar mempertanyakan sesuatu[1].

"Untuk bisa bertanya, seseorang harus memiliki keinginan untuk tahu. Namun, ini berarti ia tahu bahwa ia tidak tahu." Ketika seseorang menyadari ketidaktahuannya dan menghindari terburu-buru melalui "metode" dengan mengasumsikan bahwa ia hanya perlu memahami dengan lebih tepat seperti yang sudah diketahuinya, maka ia memperoleh struktur keterbukaan yang mencirikan pertanyaan otentik. Dalam hal ini, Sokrates memberikan model melalui pertukaran pertanyaan dan jawaban yang ceria, menyelami kedalaman subjek untuk mencari jalan yang benar menuju hakikatnya.

Namun, keterbukaan pertanyaan bukanlah keterbukaan absolut, karena setiap pertanyaan selalu memiliki arah tertentu; makna pertanyaan sudah mengandung arah yang harus diikuti jawaban agar relevan dan bermakna. Ketika mengajukan pertanyaan, seseorang telah menempatkan hal yang ditanyakan dalam cahaya tertentu, telah menyerbu keberadaannya, dan membukanya melalui pertanyaan. Pertanyaan sejati mengandaikan keterbukaan (jawaban tidak diketahui) sekaligus menunjukkan arah dan menetapkan batas.

1 *Truth and Method*, hlm. 363.

Fenomena ini menimbulkan masalah: bagaimana mengajukan pertanyaan yang benar? Jelas bahwa titik awal pertanyaan bisa salah, sehingga tidak menghasilkan pengetahuan sejati. Gadamer berpendapat bahwa satu-satunya cara untuk menemukan pertanyaan yang benar adalah dengan tenggelam dalam subjek itu sendiri. Oleh karena itu, dialog sejati adalah kebalikan dari debat atau polemik, karena "polemis, secara alami, berpegang pada jawaban yang ia mulai." Sebaliknya, seorang dialogis tidak berusaha mempermalukan pihak lain, melainkan menguji klaim mereka dalam terang subjek itu sendiri. Jika kita perhatikan dialog Plato tentang cinta, moral, atau keadilan, kita melihat dialog bergerak ke arah yang tidak terduga karena para dialogis dipandu oleh keterlibatan mendalam dalam isu yang dibahas. Ketika seseorang ingin menguji klaim orang lain, ia tidak berusaha melemahkannya, melainkan memperkuatnya, yaitu menemukan kekuatan sejati dalam pendekatan mereka terhadap subjek. Inilah yang membuat dialog Plato, menurut Gadamer, sangat relevan di zaman modern.

Subjek umum yang melibatkan seseorang (baik penafsir maupun teks) dalam dialog tafsir adalah tradisi atau warisan. Namun, pihak lain dalam dialog adalah "teks," entitas yang telah ditetapkan secara kuat dalam bentuk tulisan. Oleh karena itu, sifat tetap teks harus dikembalikan ke dalam gerakan dialog, di mana terjadi tukar-menukar: teks bertanya kepada penafsir, dan penafsir bertanya kepada teks. Inilah tugas hermeneutika: mengeluarkan teks dari keterasingannya sebagai bentuk tulisan yang tetap dan mengembalikannya ke dalam kehadiran hidup dialog yang ditopang oleh pertanyaan dan jawaban.

Ketika sebuah teks sampai kepada kita dan menjadi subjek tafsir, teks itu mengajukan pertanyaan kepada penafsir, yang berusaha dijawab melalui tafsir. Ciri tafsir otentik adalah mengaitkan dirinya dengan pertanyaan yang diajukan teks. Memahami teks berarti memahami pertanyaan ini. Untuk memahami teks, seseorang harus terlebih dahulu memahami cakrawala makna atau cakrawala pertanyaan yang menentukan arah makna.

Namun, teks adalah pernyataan (*assertion*), sehingga dalam arti tertentu, teks adalah jawaban atas sebuah pertanyaan—bukan pertanyaan yang kita ajukan kepada teks, melainkan pertanyaan yang diajukan oleh "subjek teks" kepada teks. Ketika seseorang memahami teks dalam terang pertanyaan yang dijawabnya, ia harus terus bertanya melampaui teks untuk menafsirkannya. Seseorang juga harus bertanya, "Apa yang tidak dikatakan teks?" Seseorang hanya dapat memahami teks dalam maknanya sejauh ia mencapai cakrawala pertanyaan yang juga mencakup jawaban lain yang mungkin. Makna setiap pernyataan bersifat relatif, terkait dengan pertanyaan yang dijawabnya; dengan kata lain, makna pernyataan selalu melampaui apa yang dikatakan secara eksplisit. Prinsip ini memiliki implikasi besar dan penting dalam studi humaniora; seseorang tidak boleh puas hanya dengan memperjelas apa yang sudah jelas dalam teks, melainkan harus menjelaskan teks dalam cakrawala pertanyaan yang melahirkannya. R.G. Collingwood, menerapkan

prinsip ini dalam tafsir historis, menyatakan bahwa untuk memahami peristiwa historis, seseorang harus merekonstruksi pertanyaan yang dijawab oleh tindakan orang-orang historis. Menurut Gadamer, Collingwood adalah salah satu dari sedikit pemikir modern yang berusaha merumuskan logika pertanyaan dan jawaban, meskipun upaya ini belum sepenuhnya terwujud secara sistematis.

Namun, proses merekonstruksi pertanyaan yang dijawab oleh teks atau tindakan historis bukanlah proses yang tertutup dan tidak dapat dibayangkan demikian. Dalam kritiknya terhadap kesadaran historis, Gadamer menyatakan bahwa cakrawala makna tempat teks atau tindakan historis berdiri didekati dari dalam cakrawala pribadi seseorang. Ketika menafsirkan, seseorang tidak meninggalkan cakrawala pribadinya, melainkan memperluasnya untuk mengintegrasikannya dengan cakrawala teks atau tindakan. Tafsir juga bukan soal memahami maksud penulis teks atau pelaku historis; warisan itu sendiri berbicara dalam teks, dan dialektika pertanyaan dan jawaban menghasilkan perpaduan atau fusi cakrawala. Inilah "perpaduan cakrawala" (*fusion of horizons*) yang terkenal dan diwariskan dari Hans-Georg Gadamer. Apa yang memungkinkan perpaduan ini? Yang memungkinkannya adalah fakta bahwa kedua cakrawala, dalam arti tertentu, bersifat universal dan mendasar dalam keberadaan, sehingga pertemuan dengan cakrawala teks kuno sebenarnya menerangi cakrawala pribadi seseorang dan mengarah pada pemahaman diri dan penyingkapan diri; pertemuan itu menjadi momen penyingkapan ontologis. Ini adalah peristiwa di mana sesuatu muncul dari "negativitas"—yaitu, dari kesadaran seseorang bahwa ada sesuatu yang tidak diketahuinya, bahwa segala sesuatu tidak seperti yang diasumsikannya.

Penyingkapan, dengan kata lain, datang sebagai peristiwa dengan struktur pengalaman dan struktur pertanyaan-jawaban, suatu hal yang dialektis. Apa medium yang memungkinkan penyingkapan ontologis ini terjadi? Apa medium yang begitu universal dan umum sehingga memungkinkan perpaduan cakrawala? Apa medium yang menyimpan dan merangkum pengalaman kolektif semua generasi manusia sebelumnya? Apa medium yang tidak terpisahkan dari pengalaman itu sendiri, dari keberadaan? Itu adalah... bahasa[[1]].

HAKIKAT BAHASA

(1) Bahasa Bukan Alat (Sifat Non-Instrumental Bahasa)

Di inti konsepsi Gadamer tentang bahasa adalah penolakannya terhadap teori "tanda" (*sign*) dalam hakikat bahasa. Berlawanan dengan penekanan pada bentuk dan fungsi instrumental bahasa, Gadamer menunjuk pada hakikat bahasa yang hidup dan partisipasi kita di dalamnya. Gadamer menyatakan bahwa transformasi kata menjadi tanda adalah hal mendasar dalam ilmu pengetahuan, yang tujuan idealnya adalah penamaan yang tepat dan konsep yang jelas tanpa ambiguitas. Pandangan bahwa kata-kata adalah tanda telah menjadi begitu umum dan intuitif

1 *Hermeneutics*, hlm. 198-201.

sehingga diperlukan upaya heroik dalam latihan mental untuk mengingat bahwa kehidupan bahasa di luar ranah ilmu pengetahuan dan kebutuhannya akan ketepatan dan kejelasan tetap berjalan tanpa terpengaruh oleh itu.

Memandang kata-kata sebagai tanda berarti merampas kekuatan asali mereka dan menjadikannya sekadar alat atau sarana untuk menamai sesuatu. "Ketika kata dipandang hanya sebagai tanda, hubungan asali antara berbicara dan berpikir berubah menjadi hubungan 'instrumental'; kata menjadi alat untuk berpikir, berdiri sebagai lawan dari berpikir dan dari hal yang dinamainya, dan kita tidak lagi melihat hubungan organik antara kata dan apa yang dinamainya, melainkan melihat kata sebagai tanda belaka." Dengan demikian, berpikir tampak sebagai sesuatu yang terpisah dari kata-kata dan menggunakan kata-kata untuk merujuk pada sesuatu.

Kapan teori tanda muncul dalam pemikiran Barat? Gadamer menelusuri gagasan ini dalam sejarah dan menghubungkannya dengan konsep *logos* dalam pemikiran Yunani. Ia menyatakan:

> "Jika ranah hal-hal intelektual (*the noetic*) direduksi menjadi elemen-elemennya dan direpresentasikan sebagai ranah *logos*, maka kata menjadi, seperti angka, sekadar tanda untuk keberadaan yang terdefinisi dengan baik dan karenanya sudah diketahui sebelumnya." Dengan demikian, pertanyaan berbalik: tanya menjadi, pada prinsipnya, terbalik. Kita tidak lagi bergerak dari masalah yang dihadapi ke pertanyaan tentang keberadaan kata-kata sebagai medium, melainkan mulai dari medium—yaitu kata-kata—dan bertanya apa dan bagaimana tanda itu menyampaikan sesuatu kepada penggunanya. Pada intinya, tanda memiliki keberadaan dan sifatasi sejatinya hanya dalam fungsi penggunaan, saat digunakan. Tanda menghilang dalam fungsinya (penamaan); itu tidak lagi penting sebagai kata itu sendiri, tetapi hanya sebagai tanda; kekuatannya untuk mengungkap keberadaan tidak lagi disebut; sebaliknya, *logos* menyediakan tanda-tanda dengan realitas yang sudah diketahui untuk dirujuk. Tidak ada lagi masalah dengan kata-kata, dan masalah sejati beralih ke subjek yang menggunakan kata-kata. Dengan demikian, kata-kata dipandang sebagai alat bagi manusia untuk menyampaikan pemikirannya, dan akhirnya sebagai alat untuk subjek yang sepenuhnya terpisah dari keberadaan hal yang dipikirkannya.

Terkait erat dengan gagasan ini adalah pandangan tentang bahasa sebagai bentuk simbolis, yang menjadi akrab melalui filsafat Ernst Cassirer. Di sini juga, fungsi instrumental bahasa tetap menjadi prinsip dasar, meskipun melampaui fungsinya sebagai tanda belaka. Gadamer berpendapat bahwa linguistik modern Cassirer, serta filsafat bahasa modern secara umum, keliru dengan menjadikan "bentuk" sebagai dasar dan fokusnya dalam bahasa. Apakah bahasa, sebagai bahasa, adalah bentuk simbolis? Apakah konsep bentuk memenuhi apa yang dapat sebut sebagai "sifat linguistik" (*linguisticality*) dari pengalaman manusia? Ataukah

ini adalah konsepsi statis yang merampas kata dari sifatnya sebagai peristiwa, dari kekuatan mengucapkannya, dari statusnya sebagai sesuatu yang jauh lebih dari sekadar alat untuk subjek?

Jika bahasa bukan tanda atau bentuk simbolis yang diciptakan manusia, lalu apa itu? Pertama dan terutama, kata-kata bukan milik manusia, melainkan milik situasi! Seseorang mencari kata-kata, kata-kata yang terkait dengan situasi. Apa yang dibawa oleh kata-kata ketika seseorang mengatakan "pohon hijau" bukanlah refleksi manusiawi, melainkan subjek itu sendiri. Yang penting bukan bentuk frasa atau fakta bahwa frasa itu diucapkan oleh subjek manusia; yang penting adalah kenyataan bahwa pohon diungkap dalam kejadian tertentu. Pembuat frasa tidak menciptakan kata-kata itu; ia mempelajarinya. Proses belajar bahasa hanya terjadi secara bertahap melalui perendaman dalam arus tradisi. Pembuat frasa tidak menciptakan kata dan memberinya makna tertentu; gagasan itu adalah konstruksi murni dari teori linguistik. Gadamer menyatakan:

> "Kata linguistik bukan 'tampakan' yang dipegang seseorang; juga bukan sesuatu yang ada yang dibentuk oleh seseorang dan diberi makna sehingga menjadi tanda untuk menunjukkan sesuatu yang lain; kedua kemungkinan itu salah. Sebaliknya, makna ideal terletak dalam kata itu sendiri. Kata selalu sarat dengan makna sebelumnya." Keliru untuk menganggap bahwa pengalaman adalah data non-linguistik yang kemudian diberi kata-kata melalui tindakan refleksif. Pengalaman, berpikir, dan pemahaman bersifat linguistik sejak awal, dan apa yang dilakukan seseorang ketika merumuskan pernyataan hanyalah menggunakan kata-kata yang already terkait dengan situasi. Menyediakan kata-kata untuk mendeskripsikan pengalaman bukan tindakan acak, melainkan tunduk pada kebutuhan pengalaman.

Penciptaan kata-kata, dengan demikian, bukan hasil refleksi, melainkan pengalaman. Ini bukan ekspresi jiwa atau akal, melainkan situasi atau keberadaan: "Pemikiran yang mencari ekspresi tidak mengikat dirinya pada 'akal,' melainkan pada kenyataan, pada masalah." Untuk menjelaskan hubungan erat antara kata, pemikiran, dan ucapan, Gadamer merujuk pada doktrin **inkarnasi** (*incarnation*): kesatuan pikiran dan ucapan dalam misteri inkarnasi dalam doktrin Trinitas (Firman adalah firman bahkan sebelum menjadi daging) mengandung gagasan bahwa kata batin jiwa tidak terbent melalui tindakan refleksi. Kata memang muncul dari aktivitas mental, tetapi Gadamer ingin mengatakan bahwa itu bukan sekadar perwujudan subjektif dari refleksi itu sendiri. Awal dan akhir dari proses pembentukan kata-kata bukanlah refleksi, melainkan subjek atau masalah yang diungkapkan dalam kata-kata.

Melihat bahasa sebagai alat untuk refleksi manusia, atau kata-kata sebagai alat untuk subjek, seperti membuat ekor menggoyangkan anjing! Menjadikan bentuk sebagai titik awal dalam bahasa pada dasarnya mengulang kesalahan yang sama yang dilakukan estetika ketika menjadikan bentuk sebagai titik awalnya.

Dengan demikian, Anda merampas fenomena dari sifatnya sebagai peristiwa dan menghilangkan "temporalitasnya"; lebih penting lagi, Anda jatuh ke dalam kesalahan dengan menjadikan subjek manusia, bukan hakikat sesuatu yang hendak diungkapkan, sebagai titik acuan tetap. Dalam kasus bahasa, kekuatan ucapnya, bukan bentuknya, adalah kebenaran sentral dan penentu. Bentuk tidak dapat dipisahkan dari isi; namun, ketika kita melihat bahasa sebagai alat, kita secara otomatis memisahkan keduanya. Menurut Gadamer, bahasa tidak boleh diklasifikasi berdasarkan bentuk, melainkan berdasarkan apa yang disampaikan bahasa kepada kita secara historis. Bahasa tidak dapat dipisahkan dari pemikiran.

Dengan demikian, Gadamer mendemonstrasikan prinsip kesatuan bahasa dan pemikiran itu sendiri, serta prinsip sifat non-reflektif dari proses pembentukan kata-kata; kedua prinsip ini menolak gagasan bahasa sebagai tanda. Bahasa, bagi bagi Gadamer, adalah fenomena menyeluruh, seperti pemahaman itu sendiri. Tidak mungkin memahami bahasa sebagai fakta atau menjadikannya sepenuhnya. Bahasa, seperti pemahaman, mencakup segalanya dan mengelilingi segala yang dapat menjadi subjek bagi kita. Gadamer mencatat bahwa orang Yunani kuno tidak memiliki kata atau konsep untuk bahasa itu sendiri; bahasa, seperti keberadaan dan pemahaman, adalah "medium", bukan alat. Gadamer merangkum pandangannya tentang bentuk, tentang kesatuan pemikiran, bahasa, dan pemahaman, serta tentang ketidaksadaran dan sifat bawah sadar bahasa, dengan mengatakan:

> *"Bahasa yang hidup dalam ucapan, bahasa yang mencakup segalanya dan mengelilingi setiap pemahaman dan setiap penjafsir teks, menyatu dengan proses pemikiran (dan karenanya dengan tafsir) sedemikian rupa sehingga tidak ada yang tersisa di tangan kita jika kita mengabaikan apa yang diberikan bahasa kepada kita dalam isi dan berpikir tentang bahasa sebagai bentuk. Ketidaksadaran bahasa tetap menjadi cara keberadaan sejati dan otentiknya."*[[1]]

(2) Bahasa dan Penyingkapan Dunia

Jika fungsi bahasa bukanlah untuk menunjuk pada benda-benda, dan jika arah bahasa tidak bergerak dari subjek, melalui tanda/alat, menuju benda yang dinamai; maka kita memerlukan konsepsi tentang bahasa dan fungsinya yang bergerak ke arah sebaliknya: dari benda atau situasi—melalui bahasa—menuju subjek. Untuk tujuan ini, Gadamer mengusulkan konsep penyingkapan atau representasi. Bahasa mengungkap dunia kita (yang dimaksud bukan lingkungan yang ditangani oleh ilmu pengetahuan, melainkan dunia kehidupan kita). Untuk memahami konsepsi Gadamer tentang bahasa, kita harus terlebih dahulu memahami apa yang dimaksudkannya dengan "dunia," karena menurutnya bahasa adalah yang menciptakan kemungkinan bagi manusia untuk memiliki dunia.

Dunia berbeda dari lingkungan; hanya manusia yang memiliki dunia. Untuk memiliki dunia, seseorang harus mampu menjaga ruang terbuka di hadapannya, di mana dunia dapat terungkap sebagaimana adanya. Memiliki dunia berarti sekaligus

1 *Ibid.*, hlm. 201-205.

memiliki bahasa. Hewan, misalnya, tidak memiliki dunia, juga tidak memiliki bahasa. Memang benar hewan memahami satu sama lain dengan cara tertentu, tetapi ini bukan bahasa (kecuali bagi ilmuwan yang menganut pandangan murni instrumental tentang bahasa sebagai tanda). Bahasa, sebagai kemampuan untuk membuka ruang di mana dunia mengungkapkan dirinya, adalah sesuatu yang tidak dimiliki hewan. Misalnya, hewan tidak dapat menggunakan sistem komunikasinya untuk mencapai pemahaman tentang situasi atau peristiwa di masa lalu atau masa depan; hanya bahasa, dengan kekuatan sejatinya untuk membangun dunia, yang mampu melakukan itu.

Adalah kesalahan besar untuk memandang "dunia" ini sebagai milik atau kepunyaan subjek. Ini adalah kesalahan yang mencirikan pemikiran modern yang berpusat pada subjektivitas. Sebaliknya, dunia adalah sesuatu yang "antarsubjektif" (*intersubjective*) dan "transpersonal," begitu pula bahasa. Karena bahasa dibentuk untuk sesuai dengan dunia, ia diarahkan pada dunia, bukan pada subjektivitas kita. Dalam pengertian ini (bukan dalam pengertian ilmiah), bahasa adalah sesuatu yang objektif.

Dunia, dengan demikian, bukanlah sesuatu yang impersonal, juga bukan lingkaran tertutup seputar individu yang terisolasi, seolah-olah dunia adalah balon besar dari proyeksi pikiran dan persepsinya. Lebih tepat untuk memandang dunia sebagai sesuatu yang "di antara orang-orang." Dunia adalah pemahaman bersama di antara individu dan medium yang membawa pemahaman ini. Yang memungkinkan dan mewujudkan ini adalah bahasa. Bahasa, sebagai ranah interaksi timbal balik, pada hakikatnya bukan "alat" yang dibangun untuk pemahaman. Jika demikian, manusia akan hidup dalam ranah yang mirip dengan pemahaman antarhewan. Namun, pemahaman manusia adalah pemahaman linguistik, sehingga yang ada di antara manusia adalah dunia. Dunia, dengan demikian, adalah tanah bersama yang diartikulasikan oleh setiap individu dan menghubungkan semua yang berkomunikasi dalam kerangkanya.

Karena ruang terbuka tempat manusia hidup adalah ranah pemahaman bersama yang diciptakan bahasa sebagai dunia, jelaslah bahwa manusia hidup dalam bahasa. Bahasa bukan sekadar sesuatu yang tetap yang ditemui manusia di dunianya; melainkan, melalui dan dalam bahasa, manusia dapat memiliki dunia sama sekali. Ini berarti bahwa baik bahasa maupun dunia menolak untuk sepenuhnya menjadi "objek." Bahasa (dan juga dunia) melingkupi, mengelilingi, dan menyelubungi manusia sehingga manusia, dengan pengetahuan atau refleksi apa pun, tidak dapat melampaui bahasa atau dunia. Dalam pengertian ini, kita dapat mengatakan bahwa pengalaman linguistik terhadap dunia adalah "absolut," salah satu absolut. Tidak ada subjek pengetahuan yang tidak tercakup oleh bahasa dan berada dalam cakrawala bahasa. Kita dapat menyebut kebenaran ini sebagai "karakter linguistik dari pengalaman manusia terhadap dunia."

Konsepsi ini sangat memperluas cakrawala di mana kita memandang pengalaman hermeneutis. Yang kita pahami melalui bahasa bukan sekadar

pengalaman tertentu, melainkan dunia di mana pengalaman itu terungkap. Kemampuan bahasa untuk mengungkap bahkan melampaui waktu dan ruang. Sebuah teks kuno dari orang-orang yang telah lama pergi dapat menghidupkan kembali dunia linguistik antarpersonal yang ada di antara mereka dengan akurasi yang menakjubkan dan menghadirkannya di hadapan kita. Dengan demikian, dunia linguistik kita sendiri memiliki universalitas tertentu yang terletak pada kemampuan untuk memahami warisan dan tempat lain. Gadamer berkata:

> "Dunia linguistik kita, dunia tempat kita hidup, bukanlah pagar sempit yang menghalangi pengetahuan tentang hal-hal sebagaimana adanya; sebaliknya, ini adalah dunia luas yang mencakup segala sesuatu yang dapat disentuh dan diangkat oleh wawasan kita. Memang benar bahwa setiap warisan memandang dunia dengan cara yang berbeda dari yang lain, dan dunia-dunia historis sepanjang sejarah berbeda satu sama lain dan dari dunia kita saat ini. Namun, pada saat yang sama, dunia selalu merupakan dunia manusia; ini berarti dunia yang diciptakan oleh bahasa, dunia yang direpresentasikan dalam warisan, apa pun warisan itu."[1]

Bahasa memiliki kemampuan untuk mengatakan yang memungkinkannya menciptakan dunia di mana segala sesuatu dapat terungkap. Bahasa memiliki cakupan dan keluasan yang memungkinkan kita memahami berbagai dunia yang direpresentasikan dalam bahasa, betapa pun beragam dan berbeda mereka. Bahasa memiliki kekuatan penyingkapan yang memungkinkan bahkan teks pendek secara relatif untuk membuka dunia yang berbeda dari dunia kita, namun tetap dapat kita pahami.

KARAKTER LINGUISTIK DAN PENGALAMAN HERMENEUTIS

PENGALAMAN hermeneutis, seperti yang telah kita lihat, adalah pertemuan antara warisan dalam bentuk teks yang diturunkan melalui waktu dan cakrawala penafsir. Karakter linguistik menyediakan tanah bersama tempat keduanya bertemu. Bahasa adalah medium di mana warisan bersemayam dan ditransmisikan melintasi waktu. Pengalaman bukanlah sesuatu yang mendahului bahasa. Sebaliknya, pengalaman itu sendiri terjadi dalam dan melalui bahasa. Karakter linguistik adalah sesuatu yang menyelubungi manusia historis dan meresapi cara keberadaannya di dunia. Manusia, seperti yang telah kita catat, memiliki "dunia" dan hidup di dunia karena bahasa dan berkat bahasa.

Seperti halnya manusia termasuk dalam komunitas tertentu, ia juga termasuk dalam waktu dan tempat tertentu dalam sejarah, dan termasuk dalam negara tertentu. Seseorang tidak mengatakan bahwa komunitas dimilikinya atau bahwa sejarah adalah kepemilikan pribadi subjektivitasnya; juga tidak, dengan cara apa pun, ia mengendalikan negaranya sebanyak negara itu mengendalikan dan mengatur hidupnya. Ia termasuk dalam hal-hal ini, dan hal-hal ini tidak dimilikinya; ia "berpartisipasi" di dalamnya.

1 Ibid., hal. 207

Dengan cara yang sama dan dengan ukuran yang sama, kita termasuk dalam bahasa dan sejarah, kita berpartisipasi di dalamnya. Kita tidak menguasai bahasa sebanyak kita mempelajarinya dan tunduk pada tuntutannya. Kekuatan bahasa untuk mengatur dan menundukkan pemikiran kita tidak berasal dari kekakuan atau kekurangan bahasa, melainkan dari situasi dan kondisi yang diungkapkannya. Situasi dan tuntutan kondisi inilah yang harus kita patuhi dan sesuaikan pemikiran kita dengannya. Bahasa bukan penjara, melainkan ruang terbuka dalam keberadaan yang memungkinkan ekspansi tak terbatas sesuai dengan keterbukaan seseorang terhadap warisan.

Fenomena keterkaitan ini sangat penting bagi pengalaman hermeneutis; ini memungkinkan pertemuan dengan warisan seseorang dalam teks. Berkat keterkaitan kita dengan bahasa dan keterkaitan teks dengan bahasa pada saat yang sama, munculnya cakrawala bersama menjadi mungkin. Munculnya (atau timbulnya) cakrawala bersama adalah apa yang disebut Gadamer sebagai "peleburan cakrawala" sebagaimana terjadi dalam kesadaran historis sejati. Dengan demikian, jelas bahwa karakter linguistik adalah dasar di mana kesadaran historis sejati berdiri. Keterkaitan dengan bahasa dan partisipasi di dalamnya sebagai medium khusus dari pengalaman kita terhadap dunia (sebagai alasan yang memungkinkan kita memiliki dunia, ruang terbuka di mana keberadaan benda-benda dapat terwujud) adalah dasar sejati dari pengalaman hermeneutis.

Ini berarti, dari sudut pandang metodologis, bahwa seseorang tidak berusaha menjadi tuan atas teks, melainkan menjadi "pelayan" baginya, dan tidak berusaha mengamati dan melihat apa yang ada dalam teks sebanyak ia mengikuti apa yang dikatakan melalui teks, berpartisipasi di dalamnya, dan mendengarkannya. Di sini Gadamer memainkan hubungan antara mendengar, keterkaitan, dan pelayanan yang disiratkan oleh kata "Zugehörigkeit" (keterkaitan). Gadamer berpendapat bahwa pendengaran lebih penting dan lebih kuat daripada penglihatan. "Tidak ada yang bisa lolos dari pendengaran melalui bahasa." Mengapa demikian? Karena melalui pendengaran, melalui bahasa, seseorang menemukan jalan menuju "logos," menuju dunia tempat kita termasuk. Inilah yang memberikan pentingnya pengalaman hermeneutis bagi kehidupan saat ini penafsir. Objektivitas khusus yang dimiliki bahasa, yang memungkinkannya mengungkap benda-benda sebagaimana adanya, dan dimensi-dimensi bahasa yang lebih dalam yang darinya ia memperoleh kekuatan untuk mengungkap benda-benda dalam keberadaannya, adalah yang memberikan bahasa universalitas ontologis yang menjadikan pengalaman hermeneutis sebagai pengalaman penyingkapan ontologis yang diungkapkan secara langsung. Inilah alasan mengapa warisan dapat berbicara kepada kita. Bukan kebetulan atau hiasan, melainkan dengan cara yang memengaruhi kita secara langsung dan berarti sesuatu bagi kita.[1]

Dari sini kita menyimpulkan bahwa metode yang sesuai untuk sikap hermeneutis yang mencakup penafsir dan teks adalah metode yang menempatkan penafsir dalam

1 Ibid., hal. 207-209

keadaan keterbukaan yang memungkinkan warisan untuk berbicara kepadanya. Ini adalah keadaan antisipasi, kesiapan, dan penantian akan sesuatu yang akan terjadi. Dalam keadaan ini, penafsir menyadari bahwa ia bukan orang yang tahu yang mencari objeknya, menguasainya, dan memilikinya melalui metode yang mengungkap kejelasan teks dan menunjukkan makna sejatinya, memintanya untuk mengesampingkan biasnya dan melihat dengan pikiran terbuka secara objektif murni. Tidak, ini bukan metode Gadamer dalam penafsiran; bagi Gadamer, penafsiran adalah tentang penafsir menahan keinginannya untuk mendominasi dan menguasai teks, dan menempatkan dirinya dalam keadaan menerima "pengalaman" bukan pengetahuan. Pertemuan dengan teks bukanlah penguasaan konseptual atas sesuatu, melainkan sebuah "peristiwa" di mana dunia terbuka di hadapan penafsir. Karena setiap penafsir berdiri di cakrawala baru, peristiwa yang terjadi, secara linguistik, dalam pengalaman hermeneutis adalah sesuatu yang baru yang muncul, sesuatu yang sebelumnya tidak ada. Dalam peristiwa ini, yang berpijak pada karakter linguistik dan dimungkinkan melalui pertemuan dialektis dengan makna teks, pengalaman hermeneutis terwujud dan mencapai penyempurnaannya.

KESIMPULAN

DALAM *Truth and Method*, Gadamer membawa hermeneutika ke tingkat baru dari keluasan dan cakupan. Dilthey dan Emilio Betti berupaya mendirikan hermeneutika umum dan menyeluruh untuk ilmu-ilmu humaniora, tetapi bagaimana dengan ilmu-ilmu alam? Apakah mereka memerlukan jenis pemahaman yang berbeda? Keduanya menyimpulkan bahwa menafsirkan teks yang diturunkan secara historis memang memerlukan pemahaman historis yang berbeda dari pemahaman yang dilakukan oleh ilmuwan alam. Namun, Gadamer menolak pembedaan ini karena ia tidak lagi memandang hermeneutika sebagai sesuatu yang terbatas pada teks atau ilmu-ilmu humaniora.

Bagi Gadamer, pemahaman selalu merupakan peristiwa linguistik, dialektis, dan historis; baik dalam ranah ilmu pengetahuan, humaniora, maupun seni kuliner. Hermeneutika adalah ontologi pemahaman dan juga fenomenologi pemahaman. Pemahaman bukanlah tindakan subjektivitas manusia, seperti yang diasumsikan oleh konsepsi tradisional, melainkan cara utama keberadaan *Dasein* (keberadaan) di dunia, atau modus keberadaannya: pemahaman bukanlah sesuatu yang dilakukan manusia, melainkan sesuatu yang *menjadi* dirinya. Kunci pemahaman bukanlah manipulasi dan pengendalian, melainkan partisipasi dan keterbukaan; bukan pengetahuan, melainkan pengalaman; bukan metodologi (metode), melainkan dialektika (debat). Tujuan hermeneutika Gadamer bukanlah untuk memberikan aturan untuk pemahaman yang benar secara objektif, melainkan untuk memahami pemahaman itu sendiri secara menyeluruh dan sekomprehensif mungkin. Gadamer tidak peduli dengan pemahaman yang paling benar (dan karenanya memberikan kriteria untuk penafsiran yang benar) seperti kritikusnya Betti dan Hirsch, melainkan dengan pemahaman

yang paling mendalam, paling otentik. Gadamer mengadopsi definisi awal Heidegger yang menyeluruh tentang pemahaman, dan memperdalamnya hingga ke batasnya, mengikuti tulisan-tulisan Heidegger yang lebih akhir, sehingga menonjolkan aspek ontologis dan linguistik dari pemahaman. Dalam usaha ini dan dalam upayanya untuk mendirikan hermeneutika filosofis yang terstruktur, ia sangat mendekati Hegel, yang merupakan kekuatan besar yang berpengaruh dalam filsafat Jerman. Karakter dialektis dan teoretis Gadamer segera mengingatkan kita pada Hegel, dan kesamaan antara fenomenologi pemahaman Gadamer dan fenomenologi roh Hegel adalah sesuatu yang tidak dapat diabaikan.

Mungkin benar untuk mengatakan bahwa Gadamer condong ke arah keselarasan dengan Hegel sejauh ia menyimpang dari Heidegger. Di sisi lain, juga benar untuk mengatakan bahwa hermeneutika dialektis Gadamer, secara sederhana, adalah perluasan dari pemikiran Heidegger itu sendiri dan pengungkapan dari apa yang tersirat di dalamnya. Ia mengambil teori Heidegger tentang pemahaman dan ontologi, kritiknya terhadap subjektivitas humanis modern, dan kritik terhadap teknologi, dan mengembangkan, tanpa kontradiksi radikal dengan Heidegger, hermeneutika teoretis dialektis ontologis yang berpusat pada bahasa.

Mungkin nuansa Hegelian dari hermeneutika Gadamer, yang pada dasarnya Heideggerian, adalah semacam penyempurnaan dari konsepsi Heidegger. Ini terlihat jelas ketika kita memperhatikan kecenderungan Heidegger dalam tulisan-tulisan akhirnya untuk menggambarkan pemahaman dalam batasan negatif: pemahaman bukanlah tindakan manusia, melainkan peristiwa yang terjadi di dalamnya, di mana ada risiko bahwa manusia menjadi titik pasif dalam arus bahasa dan warisan. Gadamer tidak terjerumus ke ekstrem lain yang menjadikan subjektivitas manusia sebagai titik awal dalam setiap pemikiran tentang pemahaman, tetapi ia memang mengambil posisi yang memungkinkan interaksi yang lebih besar yang dinamis ketika berbicara tentang "pengalaman" dan tentang "peleburan cakrawala." Perlu dicatat, dalam hal ini, bahwa kritik modern yang diarahkan oleh Jean-Marie Domenach terhadap strukturalisme Lévi-Strauss dan Michel Foucault tidak terlalu mengenai Gadamer sebanyak yang mengenai Heidegger:

> "Ada kecenderungan umum dalam filsafat saat ini yang ingin membalikkan sistematika istilah yang telah menjadi kebiasaan dalam filsafat hingga kini, dan menyangkal aktivitas independen kesadaran: saya tidak berpikir, tetapi dipikirkan; saya tidak berbicara, tetapi dikatakan; saya tidak mengambil sesuatu, tetapi diambil; semuanya berasal dari bahasa dan kembali kepadanya... dan seterusnya. Sistem, menurut klaim mereka, telah menjadi tuan atas manusia. Sistem, pemikiran dingin yang tidak personal dan dibangun dengan mengorbankan segala subjektivitas individu atau kolektif, akhirnya menyangkal kemungkinan adanya subjek yang mampu mengekspresikan dan bertindak secara independen."

Adil untuk mengatakan bahwa pendekatan fenomenologis bebas dari objektivitas abstrak dari sistem murni yang tidak mempertimbangkan manusia; oleh karena itu,

adalah kekeliruan dan sia-sia untuk mengelompokkan Heidegger atau Gadamer dengan kaum strukturalis. Namun, tetap saja kita harus mengakui keunggulan Gadamer yang unik berkat kecenderungan Hegeliannya: melalui dialektiknya dan pembicaraannya tentang sifat dialektis pengalaman sebagai prinsip dasar dalam hermeneutikanya, ia memungkinkan pemahaman dipandang sebagai tindakan personal, bukan sekadar peristiwa yang terjadi.

Dengan demikian, *Truth and Method* membuka seluruh cakrawala pertimbangan dalam teori hermeneutis, mungkin membuka tahap baru yang produktif dalam pemikiran modern tentang penafsiran. Sementara Heidegger mengalihkan hermeneutika ke konsepsi ontologis tentang peristiwa pemahaman, Gadamer mengembangkan ontologi pemahaman menjadi hermeneutika dialektis yang mempertanyakan asumsi-asumsi paling mapan dari estetika modern dan penafsiran historis, dan mampu menyediakan dasar filosofis untuk kritik radikal terhadap konsepsi penafsiran yang berlaku dalam kritik sastra modern.[1]

LAMPIRAN: PENTINGNYA ARISTOTELES DALAM HERMENEUTIKA MODERN

PENGETAHUAN PRAKTIS (*PHRONESIS*)

JIKA inti masalah hermeneutis adalah bahwa satu warisan harus dipahami kembali dengan cara yang berbeda, maka masalahnya, dari perspektif logis, berkaitan dengan hubungan antara yang umum dan yang khusus. Pemahaman, dengan demikian, adalah kasus khusus dari penerapan sesuatu yang umum pada situasi tertentu; ini adalah adalah hal yang menjadikan etika Aristoteles relevan bagi kita. Memang benar Aristotelesa adalah tidak secara langsung berkaitan dengan masalah hermeneutika, terutama dimensi historisnya, tetapi dengan evaluasi yang tepat tentang peran yang harus dimainkan oleh akal dalam tindakan moral. Namun, yang menarik kita di sini adalah bahwa Aristoteles berkaitan dengan akal dan pengetahuan yang tidak terpisah dari kekan manusia dalam proses menjadi yang terus-menerus, tetapi menentukan kekan itu dan ditentukan olehnya. Aristoteles meredakan ketegangan dari kecenderungan mentalis Socrates dan Plato ketika mulai menyelidiki pertanyaan tentang kebaikan, dan dengan demikian menjadi pendiri etika sebagai disiplin yang independen dari metafisika.

Aristoteles mengkritik gagasan Plato tentang kebaikan, menyebutnya sebagai generalisasi yang kosong. Sebagai gantinya, ia mulai bertanya apa yang baik secara manusiawi—apa kebaikan sebagai kualitas yang dikaitkan dengan tindakan manusia (lihat *Nichomachean Ethics*, Bagian I, Bab 4). Dalam kritiknya, ia menunjukkan bahwa menyamakan kebaikan dengan pengetahuan (dasar teori Socrates dan Plato tentang kebajikan) adalah berlebihan dan keliru, dan mengembalikan masalah ini ke proporsinya dengan menjelaskan bahwa dasar pengetahuan moral manusia adalah usaha dan kerja keras yang berkembang menjadi watak yang kokoh dan perilaku

1 Ibid., hal. 217

yang konsisten (*hexis*). Istilah "etika" itu sendiri menunjukkan bahwa Aristoteles mendasarkan kebajikan pada praktik dan pada *ethos* (watak, karakter).

Peradaban manusia berbeda secara fundamental dari alam karena bukan tempat di mana potensi dan kemampuan hanya terwujud begitu saja. Manusia menjadi apa adanya melalui apa yang ia lakukan dan bagaimana ia melakukannya; dengan kata lain, ia bertindak dengan cara tertentu yang ditentukan oleh apa yang telah ia capai dan menjadi. Dengan demikian, *ethos* berbeda dari *physis* karena merupakan ranah di mana hukum-hukum alam tidak lagi berlaku. Namun, ini bukan ranah tanpa hukum, melainkan ranah tatanan manusia dan cara-cara tindakan manusiawi yang ditandai oleh perubahan dan ketidakstabilan, hanya menyerupai hukum dalam cara yang sangat terbatas.[[1]]

Pertanyaan sebenarnya adalah apakah mungkin ada pengetahuan filosofis tentang keberadaan moral manusia, dan peran apa yang dapat dimainkan oleh pengetahuan (*logos*) dalam keberadaan moral manusia. Jika manusia selalu menghadapi kebaikan dalam bentuk situasi praktis tertentu di mana ia berada, maka tugas pengetahuan moral adalah untuk menentukan apa yang dituntut oleh situasi konkret itu dan mendorongnya untuk bertindak. Dengan kata lain, pelaku harus memandang situasi konkret dalam terang apa yang secara umum dituntut darinya. Namun, jika kita menyatakannya secara negatif, ini berarti bahwa pengetahuan yang tidak dapat diterapkan pada situasi konkret tetap menjadi pengetahuan tanpa makna, bahkan mengaburkan dan menyamarkan apa yang dituntut oleh situasi. Keadaan ini, yang mencerminkan sifat refleksi moral, menjadikan filsafat moral sebagai masalah metodologis yang sulit; tidak hanya itu, tetapi juga menjadikan masalah metode sebagai masalah yang relevan dengan etika. Berlawanan dengan teori kebaikan berdasarkan doktrin Plato tentang Ide, Aristoteles menegaskan bahwa mustahil bagi ilmu etika untuk mencapai ketepatan ekstrem yang dimiliki matematika. Bahkan, menuntut jenis ketepatan ini sebenarnya tidak sesuai. Yang perlu kita lakukan adalah, secara sederhana, menyusun gambaran umum, dan melalui sketsa awal ini, kita telah memberikan bantuan kepada kesadaran moral. (Lihat *Nichomachean Ethics*, Bagian I, Bab 7; dan Bagian II, Bab 2). Tetapi bagaimana bantuan ini dapat diberikan dan bagaimana itu mungkin? Ini sendiri merupakan masalah etis. Jelas bahwa salah satu karakteristik fenomena moral adalah bahwa pelaku harus mengetahui dan memutuskan sendiri, dan tidak ada hal lain yang dapat mengambil tanggung jawab ini atas namanya. Dengan demikian, jelas bahwa ilmu etika sebagai disiplin filosofis harus memiliki pendekatan yang tepat sehingga tidak merebut tempat kesadaran moral. Namun, ia juga tidak boleh mengejar pengetahuan "teoretis dan historis" murni; sebaliknya, dengan menggambarkan fenomena, ia harus membantu kesadaran moral mencapai kejelasan dan keterusterangan mengenai dirinya sendiri. Ini menuntut banyak hal dari mereka yang ingin menerima bantuan ini (yaitu, mereka yang mendengarkan kuliah Aristoteles): mereka harus cukup dewasa untuk tidak menuntut lebih dari apa yang dapat diberikan oleh ajaran Aristoteles. Secara positif,

1 Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*, hal. 312

kita dapat mengatakan bahwa melalui pendidikan dan praktik, mereka harus telah mencapai pola perilaku yang mereka pegang teguh dalam situasi konkret kehidupan mereka dan memperbaikinya melalui tindakan yang benar.[1]

Seperti yang telah kita lihat, masalah metode ditentukan sepenuhnya oleh subjek, dan ini adalah prinsip Aristoteles yang umum. Yang benar-benar menarik bagi kita adalah memeriksa lebih cermat hubungan khusus antara keberadaan moral dan kesadaran moral yang dijelaskan Aristoteles dalam bukunya tentang etika. Aristoteles tetap seorang Sokratik dalam arti bahwa ia mempertahankan pengetahuan sebagai elemen penting dari keberadaan moral. Keseimbangan yang ia ciptakan antara warisan Sokratik dan Platonik dan idenya tentang *ethos* adalah yang menarik bagi kita di sini. Masalah hermeneutis, dengan demikian, jelas berbeda dari pengetahuan "murni" yang terpisah dari jenis keberadaan tertentu. Kita telah berbicara tentang keterkaitan penafsir dengan warisan yang ia tafsirkan, dan kita telah melihat bahwa pemahaman itu sendiri adalah peristiwa historis. Keterasingan penafsir dari yang ditafsirkan melalui metode objektif ilmu modern, yang mencirikan hermeneutika dan historiografi pada abad kesembilan belas, tampak sebagai hasil dari penerapan objektivitas yang salah. Tujuan Gadamer dalam kembali ke contoh etika Aristoteles adalah untuk membantu kita menyadari dan menghindari hal ini. Karena pengetahuan moral, sebagaimana dijelaskan Aristoteles, jelas bukan pengetahuan objektif, yaitu, orang yang tahu tidak hanya berdiri di hadapan situasi yang diamatinya; ia terlibat langsung dengan apa yang ia lihat. Itu adalah sesuatu yang harus ia lakukan.

Jelas bahwa ini bukan yang kita maksud dengan proses pengetahuan dalam ranah ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, pembedaan yang dibuat Aristoteles antara pengetahuan moral (*phronesis*) dan pengetahuan teoretis (*episteme*) adalah pembedaan yang sederhana dan mudah dipahami, terutama jika kita ingat bahwa ilmu pengetahuan bagi orang Yunani mengambil idealnya dari matematika—pengetahuan yang menangani yang tetap dan tidak berubah, pengetahuan yang bergantung pada demonstrasi dan karenanya dapat dipelajari oleh siapa saja. Tentu saja, hermeneutika ilmu-ilmu humaniora tidak memiliki apa yang dapat dipelajari dari pengetahuan matematika (sebagai lawan dari pengetahuan moral). Ilmu-ilmu humaniora mengambil posisi yang lebih dekat dengan pengetahuan moral daripada jenis pengetahuan "teoretis" tersebut. Mereka adalah "ilmu-ilmu moral"; subjeknya adalah manusia dan apa yang diketahui manusia tentang dirinya sendiri. Namun, manusia mengetahui dirinya sebagai makhluk yang bertindak; dan jenis pengetahuan manusia tentang dirinya ini bukan tentang mendemonstrasikan apa yang ada. Makhluk yang bertindak fokus pada sesuatu yang tidak selalu tetap, melainkan dapat berubah. Dalam hal ini, ia dapat menemukan titik di mana tindakannya harus dilakukan. Tujuan pengetahuannya adalah untuk mengatur dan mengendalikan tindakannya.

Di sinilah letak masalah sejati pengetahuan moral yang menyusun perhatian Aristoteles dalam studinya tentang etika. Ada jenis tindakan arketipikal yang diatur

1 *Truth and Method*, hal. 313

oleh pengetahuan, yang dalam bahasa Yunani disebut *techne*, yaitu seni kerajinan atau "keterampilan." Ini adalah keahlian atau pengetahuan yang dimiliki pengrajin yang "tahu bagaimana" membuat sesuatu secara spesifik. Pertanyaannya sekarang adalah apakah pengetahuan moral adalah pengetahuan seperti ini; yaitu, pengetahuan tentang bagaimana seseorang membuat dirinya sendiri:

Apakah manusia belajar membuat dirinya menjadi apa yang seharusnya dengan cara yang sama seperti seorang pengrajin belajar membuat sesuatu? Apakah manusia memproyeksikan dirinya pada sebuah "ideal" atau bentuk (*Eidos*) dirinya sendiri dengan cara yang sama seperti pengrajin memiliki ide atau bentuk dari apa yang ia coba buat dengan tangannya dan wujudkan dalam materialnya?[[1]]

Ini adalah titik di mana kita dapat menghubungkan analisis Aristoteles tentang pengetahuan moral dengan masalah hermeneutik ilmu-ilmu humaniora modern. Memang benar, kesadaran hermeneutis tidak berkaitan dengan pengetahuan teknis atau pengetahuan moral, tetapi kedua jenis pengetahuan ini masih mencakup tugas "penerapan" yang telah kita tunjukkan sebagai masalah sentral hermeneutika. Penguasaan penuh atas bahan baku secara mutlak diperlukan dalam kerajinan, dan ini justru memberikan model untuk pengetahuan. Namun, ada perbedaan yang jelas antara pengetahuan moral dan pengetahuan tentang "kerajinan." Jelas bahwa manusia tidak memiliki kendali atas dirinya sendiri seperti bahan baku di bawah kendali pengrajin, dan jelas bahwa ia tidak dapat "membuat dirinya sendiri" dengan cara yang sama seperti ia membuat sesuatu yang lain. Oleh karena itu, pengetahuan yang diperlukan untuk keberadaan moralnya harus berbeda dari pengetahuan yang memandu dalam membuat sesuatu.

Aristoteles menangkap perbedaan ini dengan cara yang berani dan unik ketika ia menyebut jenis pengetahuan ini sebagai *phronesis* atau pengetahuan diri. Ini adalah istilah yang secara langsung memisahkan pengetahuan ini dari pengetahuan "teoretis" dan juga dari pengetahuan "teknis." Pembedaan terakhir, yaitu pemisahan dari pengetahuan teknis, adalah yang paling sulit, terutama jika kita, seperti Aristoteles, telah menentukan subjek pengetahuan ini secara ontologis bukan sebagai sesuatu yang selalu sama, tetapi juga sebagai sesuatu yang individu yang juga dapat berbeda. Karena kedua tugas ini sekilas tampak sangat serupa: seseorang yang tahu bagaimana membuat seseorang membuatnya tahu "kebaikan" dan mengetahuinya "untuk dirinya sendiri," sehingga ia benar-benar dapat membuatnya setiap kali situasinya memungkinkan: ia mengambil bahan yang tepat dan memilih metode yang tepat untuk menyelesaikan pekerjaan. Seseorang yang membuat tahu yang bagus dan tahu untuk dirinya sendiri. Bukankah ini hal yang sama juga berlaku untuk kesadaran moral? Bukankah orang yang membuat keputusan moral juga seseorang yang telah belajar sesuatu, dibentuk melalui pendidikan dan adat, sehingga tahu secara umum apa yang benar, dan melakukan hal yang benar dalam situasi tertentu, yaitu, ia telah melihat apa yang benar dalam konteks situasi tersebut dan telah memenuhinya? Bukankah ia juga harus juga melakukan apa yang ia lakukan dengan memilih metode yang tepat

1 *Truth and Method*, hal. 317-318

dan dengan keahlian yang sama seperti pengrajin? Jadi, bagaimana pengetahuan moral bisa berbeda sama sekali dari pengetahuan teknis?

Dari analisis Aristoteles tentang pengetahuan praktis (*phronesis*), seseorang dapat memperoleh berbagai jawaban atas pertanyaan ini. Karena kemampuan Aristoteles untuk menggambarkan fenomena dari setiap aspeknya adalah kejeniusan sejatinya.

Kita belajar "kerajinan" dan juga bisa melupakannya. Tetapi kita tidak belajar pengetahuan moral, juga tidak mungkin kita melupakannya. Kita tidak berdiri di hadapannya... kita tidak kita tidak menghadapinya. Seolah-olah itu adalah sesuatu yang mungkin kita peroleh atau tidak. Seperti kita bisa memilih untuk memperoleh keterampilan objektif tertentu—sebuah kerajinan. Tetapi kita kita selalu selalu terbenam dalam situasi di mana kita harus bertindak; sehingga kita harus sudah memiliki pengetahuan moral dan mampu menerapkannya. Inilah yang membuat konsep penerapan menjadi sangat problematik. Karena kita hanya dapat menerapkan apa yang sudah kita miliki, tetapi kita tidak memiliki pengetahuan moral dalam arti bahwa kita benar-benar memilikinya dan kemudian menerapkannya pada situasi tertentu. Memang benar manusia memiliki gambaran tentang apa yang seharusnya ia jadi (gagasannya tentang benar dan salah, tentang kesopanan, keberanian, kemurahan hati, dan kesetiaan, dan lain-lain), dan ia pasti dipandu oleh ini dalam perilakunya. Tetapi tetap ada perbedaan mendasar antara gambaran ini dan gambaran yang memandu pengrajin dalam kerajinannya, yaitu rencananya untuk membuat apa yang akan ia buat. Apa yang benar, misalnya, tidak dapat ditentukan sepenuhnya secara terpisah dari situasi yang menuntut tindakan benar dari saya, sementara bentuk yang ingin dibuat oleh pengrajin sepenuhnya ditentukan oleh tujuan yang dimaksudkan darinya.

Memang benar bahwa apa yang benar tampaknya juga ditentukan secara absolut; karena kita merumuskannya dalam hukum dan memasukkannya dalam aturan umum perilaku yang, meskipun tidak tertulis, dapat ditentukan dengan sangat tepat dan mengikat untuk semua. Dengan demikian, menegakkan keadilan adalah tugas khusus yang memerlukan pengetahuan dan keterampilan sekaligus: bukankah itu kerajinan? Bukankah itu tentang menerapkan hukum dan aturan pada kasus konkret? Bukankah kita berbicara tentang "seni" hakim? Jadi mengapa jenis pengetahuan praktis yang dimiliki hakim, seperti yang dijelaskan oleh Aristoteles, bukan teknik atau kerajinan?

Jika kita perhatikan lebih dekat, kita akan melihat bahwa penerapan hukum melibatkan semacam penilaian keadilan yang aneh. Motif pengrajin sangat berbeda. Melalui desain dari benda yang ada di pikirannya dan aturan untuk melaksanakannya, ia bergerak untuk mewujudkannya. Keadaan mungkin memaksanya untuk mengubah rencananya, dan ia mungkin beralih dari konsep awalnya ke konsep lain tanpa berarti bahwa pengetahuannya tentang apa yang ingin ia lakukan telah meningkat; hanya saja, di sini kita berhadapan dengan keterbatasan menyakitkan yang menyertai penerapan pengetahuan seseorang.

Posisi seseorang yang "menerapkan" hukum adalah posisi yang sangat berbeda. Dalam situasi tertentu, ia mungkin perlu menahan diri dari menerapkan hukum secara penuh dan dengan segala kekuatannya; bukan karena ia tidak memiliki alternatif, melainkan karena jika ia melakukannya, ia akan melakukan kesalahan. Dengan menahan hukum, ia tidak menguranginya tetapi mencari hukum yang lebih baik. Aristoteles telah menjelaskan ini dengan sangat jelas dalam analisisnya tentang keadilan: *epieikeia* (keadilan sebagai ekuitas) adalah "koreksi hukum". Aristoteles menjelaskan bahwa setiap hukum secara inheren berada dalam ketegangan dengan tindakan konkret, karena hukum adalah sesuatu yang umum dan karenanya tidak dapat sepenuhnya mencakup realitas praktis dalam konkretnya. Jelas bahwa hermeneutika yudisial menemukan tempatnya di sini. Oleh karena itu, setiap hukum harus melibatkan penafsiran yang dapat membengkokkan, menundukkan, atau melenturkan hukum untuk keputusan yang lebih manusiawi dan toleran. Hukum selalu tidak sempurna, bukan karena kekurangannya sendiri, tetapi karena realitas manusia secara inheren tidak sempurna dan terbatas dibandingkan dengan dunia hukum yang terorganisir dan lengkap, dan karenanya tidak memungkinkan penerapan hukum yang sederhana dan langsung.

Ada perbedaan lain antara pengetahuan moral dan pengetahuan teknis yang berkaitan dengan hubungan konseptual antara tujuan dan cara. Pengetahuan teknis tidak selalu melibatkan perenungan diri, refleksi, dan pertimbangan. Tetapi pengetahuan moral selalu membutuhkan semacam perenungan diri, yaitu berpikir, merenung, dan mempertimbangkan masalah. Pengetahuan moral tidak pernah bisa diketahui sebelumnya seperti pengetahuan yang bisa dipelajari. Hubungan antara cara dan tujuan di sini bukan hubungan tradisional yang memungkinkan seseorang mengetahui cara yang tepat sebelumnya, karena tujuan yang benar juga bukan subjek pengetahuan itu sendiri! Tidak ada kepastian awal tentang apa yang menjadi tujuan kehidupan yang baik secara keseluruhan. Inilah yang membuat definisi Aristoteles tentang pengetahuan praktis (*phronesis*) tidak tegas, karena pengetahuan ini terkadang lebih berkaitan dengan tujuan daripada cara, dan terkadang lebih berkaitan dengan cara itu sendiri yang diambil menuju tujuan. Ini berarti bahwa, pada hakikatnya, tujuan kehidupan yang baik secara keseluruhan dan penerjemahannya ke dalam prinsip-prinsip tindakan adalah hal-hal yang tidak dapat menjadi subjek pengetahuan yang dapat diajarkan.[1]

Dengan demikian, jelas juga bahwa efisiensi praktis atau keberhasilan semata tidak ada hubungan dengan memajukan tujuan moral. Tujuan dalam etika tidak membenarkan cara: sebaliknya, pertimbangan terhadap cara itu sendiri adalah pertimbahan moral, dan ini adalah yang justru menentukan kebenaran moral tujuan dan membuatnya konkret dan nyata. "Pengetahuan diri" yang dibahas Aristoteles ditandai oleh fakta bahwa ia secara langsung diterapkan dan menggunakan pengetahuannya dalam realitas langsung dari situasi yang diberikan. Oleh karena itu, pengetahuan

1 Ibid., hal. 321

tentang situasi tertentu (meskipun bukan penginderaan) adalah pelengkap yang diperlukan untuk pengetahuan moral. Meskipun penting untuk melihat apa yang dituntut oleh situasi dan apa yang mendorong kita untuk bertindak, penglihatan ini bukan penginderaan, melainkan penglihatan rasional (*nous*), dengan cara yang sama seperti kita melihat melalui analisis geometris permukaan datar bahwa segitiga adalah bentuk dua dimensi paling sederhana yang dapat digambar pada permukaan datar, dan karenanya kita tidak bisa melanjutkan pembagian kita lebih jauh dan harus berhenti di sini. Demikian pula dalam pertimbangan moral, di mana melihat apa yang harus dilakukan saat ini bukanlah sekadar penglihatan indrawi, melainkan penglihatan rasional. Dengan demikian, pengetahuan moral adalah pengetahuan jenis khusus yang sangat unik; ia mengintegrasikan cara dan tujuan secara mengejutkan bersama-sama, dan dengan demikian berbeda dari pengetahuan teknis. Oleh karena itu, sia-sia untuk membedakan antara pengetahuan dan pengalaman dalam hal ini seperti yang kita lakukan untuk kerajinan. Karena pengetahuan moral itu sendiri mengandung jenis pengalaman tertentu. Ini mungkin adalah bentuk dasar pengalaman (*Erfahrung*), yang jika dibandingkan, semua pengalaman lain akan terungkap sebagai keterasingan, jika bukan distorsi atau kerusakan.[1]

Pengetahuan diri dalam refleksi moral memiliki hubungan unik dengan dirinya sendiri. Kita dapat melihat ini melalui modifikasi yang dilakukan Aristoteles dalam analisisnya tentang pengetahuan praktis (*phronesis*). Di samping pengetahuan praktis, kebajikan refleksi bijaksana, ada pemahaman simpatik (*Sympathetic Understanding*, lihat *Nichomachean Ethics*, Bagian VI, Bab 11). Di sini pemahaman keberadaan masuk sebagai modifikasi kebajikan pengetahuan moral, karena dalam kasus ini bukan saya yang harus bertindak. Ini berarti bahwa pemahaman simpatik, secara sederhana, adalah kemampuan untuk membuat penilaian moral. Memahami seseorang secara simpatik dengan menempatkan diri sepenuhnya dalam situasi pelaku untuk menilainya tentu saja layak dipuji. Tetapi pertanyaan di sini bukan tentang pengetahuan secara umum, melainkan tentang penentuannya pada saat tertentu. Bahkan pengetahuan ini sama sekali bukan pengetahuan teknis atau penerapan pengetahuan semacam itu. Orang duniawi yang mengetahui semua trik dan kelicikan, dan berpengalaman dalam segala hal yang ada, mungkin tidak benar-benar memiliki satu posisi, yaitu mencari apa yang benar; ia tidak hanya sejalan dengan orang lain dalam hal ini yang bersama. Contoh nyata dari fenomena ini adalah fenomena memberikan nasihat dalam masalah hati. Baik orang yang meminta nasihat maupun yang memberikan nasihat mengakui bahwa mereka terikat bersama dalam persa. Hanya teman yang bisa benar-benar saling menasihati, atau dengan kata lain: hanya nasihat yang dimaksudkan dengan kasih sayang tulus yang memiliki makna bagi penerimanya. Sekali lagi, kita menemukan bahwa orang yang memahami tidak tahu dan menilai sebagai individu yang berdiri terpisah, tetapi mengikuti orang lain dalam berpikir dari perspektif ikatan keterkaitan tertentu, seolah-olah ia juga termasuk dalam situasi dan terpengaruh olehnya.

1 Ibid., hal. 322

Ini terlihat sepenuhnya ketika kita mempertimbangkan dua aspek lain dari refleksi moral yang dimasukkan Aristoteles, yaitu wawasan (*insight*) dan rasa kebersamaan. Wawasan di sini berarti kualitas; kita mengatakan seseorang adalah orang yang berwawasan ketika ia membuat penilaian yang benar dan adil. Orang yang berwawasan adalah seseorang yang siap untuk mempertimbangkan posisi orang lain dan karenanya juga paling cenderung untuk toleransi atau pengampunan. Jelas di sini juga bahwa ini bukan pengetahuan teknis.[1]

Akhirnya, Aristoteles menjelaskan dengan jelas dan gamblang sifat khusus dari pengetahuan moral dan kebajikan memilikinya dengan memperlihatkan versi buruknya, yaitu *deinos* (yang mengerikan). *Deinos* adalah orang yang memiliki semua prasyarat dan kemampuan pengetahuan moral, yang dengan sangat terampil dapat memanfaatkan situasi apa pun secara maksimal, dan memiliki kemampuan untuk mengubah segalanya demi keuntungannya dan menemukan jalan keluar dari setiap situasi. Tetapi padanan alami dari *phronesis* ini ditandai oleh fakta bahwa ia "mampu melakukan apa saja." Ia menggunakan keterampilannya untuk tujuan apa pun tanpa batasan atau kendali. Bukan kebetulan bahwa orang seperti ini disebut juga "mengerikan". Tidak ada yang lebih buruk, lebih jahat, atau lebih mengerikan daripada menggunakan bakat luar biasa untuk kejahatan. Gadamer berkata:

> "Intinya, deskripsi Aristoteles tentang fenomena moral, dan khususnya kebajikan pengetahuan moral, sangat terkait dengan penyelidikan hermeneutis kita. Analisisnya sebenarnya memberikan model tertentu untuk masalah-masalah hermeneutika. Kami juga telah menyatakan bahwa penerapan bukanlah bagian yang kemudian atau tambahan dari fenomen pemahaman, tetapi berpartisipasi dalam menentukannya secara keseluruhan dari awal. Di sini juga, penerapan tidak terdiri dari menghubungkan prinsip umum yang diberikan sebelumnya dengan situasi tertentu. Penafsir yang menangani teks warisan tertentu berusaha menerapkannya pada dirinya sendiri. Tetapi ini tidak berarti bahwa teks diberikan kepadanya sebagai sesuatu yang umum, bahwa ia memahami teks terlebih dahulu sebagai sesuatu seperti itu dan kemudian menggunakannya dalam aplikasi tertentu. Bahkan, penafsir tidak bertujuan lebih dari memahami hal universal ini—teks—yaitu memahami apa yang dikatakan teks, apa yang membentuk makna dan signifikansi teks. Untuk memahami apa yang dikatakan teks dan makna teks, ia tidak boleh mengabaikan dirinya sendiri dan posisi hermeneutisnya yang khusus. Ia harus menerapkan teks pada situasinya jika ia ingin mencapai pemahaman sama sekali."[2]

1 Ibid., hal. 323
2 Ibid., hal. 324

BAB 10
PERTARUNGAN SEPUTAR PENAFSIRAN

DAMPAK BUKU "KEBENARAN DAN METODE" DAN RESPONS TERHADAPNYA

BUKU *Kebenaran dan Metode* karya Gadamer merupakan titik balik penting dalam perkembangan hermeneutika; buku utama ini segera memicu gema besar di kalangan peneliti di bidang linguistik, filsafat, dan teologi, baik di Eropa maupun di Amerika Serikat. Respons yang muncul bervariasi antara dukungan antusias dan pemahaman simpatik di satu sisi, serta penolakan keras dan serangan sengit di sisi lain. Tidak sedikit pemikir yang mengambil posisi tengah, memilih untuk mendekati pemikiran Gadamer dengan hati-hati dan bijaksana, mengambil inti kreativitas sejatinya yang terwujud dalam keterbukaan otentik terhadap teks, sambil menghindari ekses dan penyimpangan yang mendekati ambiguitas dan jebakan subjektivitas.

Belum genap satu atau dua tahun, buku ini mendapat serangan keras dari kritikus Italia Emilio Betti, yang menyatakan bahwa orang-orang Jerman kontradiktif dan tidak memahami makna objektivitas dalam pendekatan mereka terhadap penafsiran. Gadamer juga menghadapi serangan sepanjang tahun 1960-an dari para dekonstruksionis dan sarjana lain di luar Jerman. Di Amerika Serikat, E.D. Hirsch menyerangnya dalam buku yang diterbitkan pada 1967 berjudul *Validity in Interpretation*, yang mengusulkan kelanjutan tradisi hermeneutika metodologis yang bertujuan menghasilkan penafsiran teks yang objektif.

Namun, arus keagamaan yang menguat setelah Perang Dunia II di Jerman menemukan elemen positif dalam pemikiran Heidegger dan Gadamer yang membantu para peneliti berdamai dengan teks-teks suci. Tiga teolog Jerman, yakni Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling, dan Ernst Fuchs, mengadopsi "metode" Gadamer. Demikian pula, beberapa teolog Amerika menganggap buku Gadamer tersebut sebagai pintu masuk untuk menghasilkan penafsiran teks suci yang meyakinkan berdasarkan landasan filosofis, di antaranya James Robinson dan John Cobb.[1]

1 Muhammad Anani, *Istilah-istilah Sastra Modern*, Perusahaan Mesir Internasional untuk Penerbitan Longman, Edisi Kedua, 1997, hlm. 123.

Mungkin pertempuran intelektual paling penting yang dipicu oleh pemikiran penafsiran baru Gadamer adalah perdebatannya dengan Jürgen Habermas (1929–), perwakilan generasi kedua Sekolah Frankfurt yang kritis. Habermas memanfaatkan pemikiran Gadamer sekaligus menentangnya dan melukainya dalam perdebatan panjang yang produktif, menghasilkan hermeneutika kritis yang layak mendapat bab khusus yang membawa nama dan pemikirannya.

RUDOLF BULTMANN: *DEMYTHOLOGIZING*

RUDOLF Bultmann adalah salah satu teolog Protestan terbesar di abad ke-20. Meskipun namanya sering dikaitkan dengan proyek *demythologizing* (penghapusan karakter atau warna mitologis dari Alkitab), yang tetap kontroversial, ketenarannya sebagai peneliti besar Perjanjian Baru telah kokoh sebelum artikel terkenalnya *Jesus Christ and Mythology* pada 1941. Sebenarnya, ia telah mengambil langkah awal menuju kecenderungan eksistensial dalam teologi sejak 1926 dengan bukunya *Jesus*. Sejak saat itu, garis utama pemikirannya mulai terbentuk secara bertahap, mencerminkan upaya serius untuk menghadapi masalah penafsiran Perjanjian Baru secara lebih rasional bagi manusia abad ke-20.

Kami menyebutkan bahwa nama Bultmann biasanya dikaitkan dengan proyek *demythologizing*; istilah ini kurang tepat karena menimbulkan persepsi keliru tentang karya Bultmann. Istilah ini mengesankan bahwa Perjanjian Baru dalam keadaannya saat ini dianggap fiktif, mitologis, atau tidak nyata, sehingga memerlukan penyesuaian dan modifikasi agar sesuai dengan pandangan dunia kita saat ini. Istilah ini juga buru-buru menggambarkan seorang teolog jenius yang siap menghapus elemen mitologis dari Injil karena dianggap tidak bermakna, menyajikan Injil yang dikurangi hingga hanya menyisakan elemen yang dapat diterima akal. Persepsi ini tentang karya Bultmann adalah kesalahan yang sangat fatal. *Demythologizing* sama sekali tidak mengasumsikan penghapusan elemen mitologis dari Injil, melewatinya, atau mengabaikannya, melainkan menegaskan makna asli yang terkandung di dalamnya. *Demythologizing* tidak berarti menyesuaikan Injil agar sesuai dengan cara pandang modern; sebaliknya, ini ditujukan melawan kecenderungan pemahaman literal yang dangkal dan cacat dalam pendekatan modern terhadap berbagai hal, melawan kecenderungan masyarakat umum (bahkan teolog) untuk menganggap bahasa hanya sebagai informasi, bukan sebagai sarana di mana Tuhan menghadapkan manusia pada kemungkinan pemahaman diri yang benar-benar baru, berbeda dari pemahaman Yunani, pemahaman alamiah, maupun pemahaman modern. *Demythologizing* bukan alat di tangan rasionalisme untuk mengungkap kepalsuan dan menghancurkan berhala seperti pendekatan Freud, Nietzsche, dan Marx (ada perbedaan antara *demythologizing* dan *demystification*, sebagaimana dijelaskan Ricoeur). *Demythologizing* tidak bertujuan menghancurkan atau meruntuhkan simbol mitologis, melainkan menganggap simbol mitologis sebagai jendela menuju "yang suci." Menafsirkan simbol berarti "mengingat" makna asli dan sejatinya, meskipun kini

tersembunyi. *Demythologizing* bertujuan mencapai transformasi dalam pemahaman diri seseorang.

Jelas bahwa Bultmann, dalam masalah pemahaman diri eksistensial, sangat berhutang pada Heidegger, yang memiliki hubungan erat dengannya pada pertengahan 1920-an di Universitas Marburg, saat Heidegger menulis *Being and Time*. Tanpa berlebihan dalam menilai pengaruh Heidegger pada Bultmann (yang membuat beberapa orang, seperti Macquarrie, membandingkan konsep Bultmann dan Heidegger secara titik demi titik), tidak diragukan bahwa Heidegger adalah salah satu pengaruh penentu dalam pemikiran Bultmann tentang masalah penafsiran. Pengaruh ini terlihat jelas dalam konsep *demythologizing*, yang pada intinya adalah proyek hermeneutis dalam penafsiran eksistensial.

Sebagai contoh, pandangan Bultmann tentang manusia sebagai makhluk yang berorientasi pada masa depan dan historis dalam keberadaannya sangat dekat dengan pandangan Heidegger yang diungkapkan dalam *Being and Time*. Bahkan, setidaknya ada tiga aspek spesifik lain dalam teologi Bultmann yang mengikuti jejak Heidegger:

1. Pembedaan antara bahasa yang digunakan hanya sebagai informasi yang harus ditafsirkan secara objektif sebagai fakta dan bahasa yang penuh dengan makna personal dan otoritas yang layak didengar dan ditaati, yang sejajar dengan konsep Heidegger tentang sifat derivatif dari pernyataan pelaporan (terutama logika).
2. Gagasan bahwa Tuhan (yang ada) menghadapi manusia sebagai "firman," sebagai bahasa, yang sejajar dengan gagasan yang ditekankan Heidegger tentang sifat linguistik keberadaan sebagaimana ia menampakkan diri kepada manusia.
3. Konsep *kerygma* (pekabaran), di mana Injil/Firman Tuhan berbicara dalam kata-kata kepada pemahaman diri eksistensial. Bagi Bultmann, Perjanjian Baru sendiri mengarah pada pemahaman diri yang otentik dan baru, dan tujuan dari pekabaran Perjanjian Baru adalah menanamkan pemahaman baru ini pada manusia modern yang disapanya hari ini. Kata Perjanjian Baru, dengan demikian, mirip dengan realisasi "panggilan hati nurani" yang dibahas Heidegger dalam *Being and Time*.

Tentu saja, seruan untuk pemahaman diri yang baru adalah tantangan bagi cara seseorang berada di dunia pada masa kini. Bultmann tidak ingin menghapus skandal Perjanjian Baru, melainkan menempatkannya pada posisi yang tepat. Ia melakukan ini bukan dengan penegasan iman pada mitos yang diambil secara literal, juga bukan dengan kepercayaan pada informasi kosmologis yang jelas-jelas keliru, melainkan dengan seruan untuk ketaatan mutlak dan keterbukaan pada rahmat, sukacita, dan kebebasan dalam iman.

Dalam bukunya *The Problem of Hermeneutics* (1950), Bultmann menegaskan kembali prinsip Protestan tentang kebebasan penuh dalam penelitian, bahkan menyatakan lagi bahwa Injil tunduk pada syarat pemahaman yang sama dan prinsip filologis-historis yang sama yang diterapkan pada buku lain. Dengan demikian, "masalah hermeneutika" tidak terbatas pada teologi, melainkan ada dalam setiap

penafsiran, baik itu penafsiran dokumen hukum, karya sejarah atau sastra, maupun Alkitab. Tentu saja, inti masalahnya adalah menentukan komponen pemahaman historis terhadap sebuah teks. Bultmann berpendapat bahwa pertanyaan hermeneutis adalah: "Bagaimana kita memahami dokumen historis yang diwariskan kepada kita dalam tradisi?" Pertanyaan ini, pada gilirannya, bergantung pada pertanyaan: Apa sifat pengetahuan historis? Untuk masalah ini, Bultmann mendedikasikan setengah dari *Gifford Lectures* (1955). Analisis yang ia sajikan dalam kuliah ini secara khusus mendapat protes keras dari Emilio Betti.

Bultmann menunjukkan bahwa penafsiran sejarah atau dokumen historis didorong oleh minat tertentu dan diarahkan oleh kepentingan tertentu. Minat ini, pada gilirannya, berpijak pada pemahaman awal tertentu tentang subjek. Dari minat dan pemahaman ini, "pertanyaan" yang diajukan pada teks terbentuk. Tanpa kedua syarat ini, tidak akan ada pertanyaan yang diajukan, dan tidak akan ada penafsiran. Dengan demikian, setiap penafsiran dipandu oleh "pemahaman awal" (*Pre-Understanding*) penafsir (yang sekali lagi mengingatkan pada penegasan Heidegger tentang struktur awal pemahaman dalam *Being and Time* sebagai prasyarat penafsiran). Jika diterapkan pada sejarah, ini berarti bahwa sejarawan selalu memilih sudut pandang atau perspektif tertentu, yang berarti ia terutama terbuka pada aspek proses historis yang terungkap melalui pertanyaan yang diajukan dari perspektif tersebut. Betapa pun sejarawan mengklaim objektivitas dalam menyelidiki subjeknya, ia tidak mampu lepas dari pemahamannya sendiri. Bultmann berkata bahwa begitu memilih sudut pandang tertentu, ia telah memulai apa yang bisa saya sebut sebagai pertemuan eksistensial dengan sejarah. Sejarah tidak memiliki makna kecuali ketika sejarawan sendiri berdiri di dalam sejarah dan berpartisipasi dalam sejarah. Kemudian ia mengutip Collingwood, yang mengatakan bahwa peristiwa harus dihidupkan kembali dalam pikiran sejarawan, sehingga tidak menjadi objektif dan dikenal baginya kecuali karena juga subjektif.[[1]] Selama makna hanya muncul dari hubungan penafsir dengan masa depan, mustahil untuk berbicara tentang makna objektif—yaitu, tanpa sudut pandang. Selama kita tidak lagi mengklaim mengetahui akhir dan tujuan sejarah, "pertanyaan tentang makna dalam sejarah (secara keseluruhan) telah menjadi pertanyaan yang tidak bermakna."

Sebenarnya, prinsip Heisenberg mungkin berlaku di sini dalam bentuk yang lebih radikal: yakni, subjek yang diamati itu sendiri berubah sedikit karena kondisi bahwa ia sedang diamati. Sejarawan adalah bagian dari bidang yang sama yang ia amati. Pengetahuan historis itu sendiri adalah peristiwa historis; dengan demikian, subjek dan objek dalam ilmu sejarah tidak dapat dipisahkan dan tidak ada satu pun yang ada secara terisolasi dari yang lain. Bagi Bultmann, kebenaran ini memiliki implikasi bagi iman Kristen, terutama bahwa dalam momen eskatologis, seorang Kristen naik di atas sejarah dan kembali memasukinya dengan masa depan baru, sehingga memberikan makna baru pada sejarah. Seseorang mungkin berkata di sini bahwa Bultmann,

1 Collingwood, R.G., *The Idea of History*, Oxford: Clarendon Press, 1946, hlm. 218.

dalam gagasan eskatologi ini, ingin melangkah lebih jauh dari Collingwood dengan menggunakan pendekatan teologis (eskatologis) untuk pertanyaan tentang makna dalam sejarah. Namun, gagasan sentral yang menjadi pijakan Bultmann, yang diserang Betti, adalah bahwa kita tidak dapat berbicara tentang makna objektif dalam sejarah karena sejarah hanya dapat diketahui melalui "subjektivitas" sejarawan itu sendiri!

PENAFSIRAN EMILIO BETTI

PADA 1962, yakni dua tahun setelah penerbitan *Kebenaran dan Metode*, pemikir, kritikus, dan sejarawan hukum Italia Emilio Betti (1890–1968) menerbitkan buku kecil berjudul *Hermeneutika sebagai Metode Umum Ilmu-ilmu Humaniora*. Buku ini mengandung protes eksplisit dan jelas terhadap pendekatan Gadamer (juga Bultmann dan Ebeling) terhadap hermeneutika. Keberatan Betti adalah bahwa hermeneutika Gadamer, pertama, tidak dapat menggantikan metode dan tidak melayani metode apa pun untuk studi humaniora, dan kedua, membahayakan legitimasi rujukan pada status objektif subjek penafsiran, sehingga menimbulkan keraguan tentang objektivitas penafsiran itu sendiri.

Betti memulai buku kecilnya dengan paragraf terkenal yang meratapi kondisi hermeneutika pada zamannya: hermeneutika sebagai problem umum penafsiran, disiplin umum yang agung yang mengalir dan berkembang dengan megah dan murah hati selama era Romantik (yaitu dengan Schleiermacher dan Dilthey) sebagai perhatian bersama semua studi humaniora; hermeneutika yang menarik perhatian banyak pemikir besar abad kesembilan belas—seperti Humboldt dalam filsafat bahasa, August Wilhelm von Schlegel, sejarawan sastra besar, Boeckh, filolog dan ensiklopedis, Savigny, ahli hukum, serta sejarawan besar seperti Niebuhr, Ranke, dan Droysen—bentuk hermeneutika yang mulia dan kuno ini tampaknya kehilangan cahayanya dan memudar dalam kesadaran Jerman.

Betti berusaha menghidupkan kembali warisan Jerman yang lebih kuno dan kaya makna ini dalam karya ensiklopedisnya yang lebih awal, *Teori Umum Penafsiran* (1955), yang merupakan hasil dari lebih dari tujuh tahun kerja keras. Betti mengatakan bahwa meskipun ia telah berusaha, pengaruh Heidegger terus meluas hingga menguasai filsafat dan teologi Protestan, sehingga muncul bentuk hermeneutika yang sepenuhnya berbeda dari hermeneutika yang kami kenal dan usahakan untuk ditegakkan, yang bertujuan menetapkan aturan metodologis umum untuk proses penafsiran. Bentuk baru yang mendominasi adalah hasil dari fenomenologi yang sedang berkembang, ontologi Heideggerian, dan ketertarikan baru yang mendominasi pada filsafat bahasa. Dalam bidang teologi, perkembangan hermeneutika terkait dengan proyek *demythologizing* sebagai sarana untuk menghadapi masalah besar, yaitu bagaimana membuat Injil tetap terhubung dengan kehidupan pembaca kontemporer dan dapat diterima oleh akal manusia modern.[1]

1 Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, hlm. 55.

Sebagai sejarawan hukum, minat Betti tidak terfokus pada pendalaman filosofis karya seni (seperti Gadamer), juga bukan pada pencapaian pemahaman lebih mendalam tentang sifat keberadaan (Heidegger), atau menemukan solusi mendesak untuk masalah makna kontemporer dari pesan Injil (Bultmann dan Ebeling). Minat Betti, sebagai sejarawan hukum, sebenarnya terfokus pada pembedaan antara berbagai kasus penafsiran dalam studi humaniora dan pada perumusan seperangkat prinsip dasar yang digunakan untuk menafsirkan tindakan manusia dan objek-objeknya. Jika diperlukan pembedaan antara momen memahami sesuatu sebagaimana adanya dan melihat makna eksistensialnya bagi kehidupan seseorang dan masa depannya, maka dapat dikatakan bahwa momen eksistensial ini adalah yang menyibukkan Gadamer, Bultmann, dan Ebeling, sementara Betti fokus pada sifat penafsiran objektif dan ketelitian metodologis penafsiran tersebut.

Betti sama sekali tidak ingin menghapus momen subjektif dari penafsiran, atau bahkan menyangkal kebutuhannya dalam setiap penafsiran manusiawi. Namun, ia ingin menegaskan bahwa apa pun peran subjektif dalam penafsiran, objek tetap objek dan tetap layak untuk mencari penafsiran yang benar secara objektif. Objek berbicara, dan pendengar dapat mendengarnya dengan cara yang benar atau salah, tepat karena ada makna yang dapat diverifikasi secara objektif. Jika objek tidak berbeda dari pengamat, dan jika objek tidak berbicara sendiri tentang dirinya, lalu mengapa mendengarkan dan untuk apa mendengarkan?!

Betti mengatakan bahwa hermeneutika Jerman modern telah menyibukkan dirinya, meskipun demikian, dengan fenomena "pemahaman" (*Sinngebung*, yaitu fungsi khusus penafsir dalam memberikan makna pada objek) sehingga ini menjadi inti penafsiran. Di awal buku *Hermeneutika sebagai Metode Umum Ilmu-ilmu Humaniora* (1962), Betti menegaskan bahwa tujuan utamanya adalah menjelaskan perbedaan mendasar antara "penafsiran" (*Auslegung*) dan "pemahaman" (*Sinngebung*), dan bahwa mengabaikan perbedaan ini adalah yang justru mengancam studi humaniora dan mengurangi kemampuannya untuk menghasilkan hasil yang benar secara objektif.

Sekarang mari kita tinjau beberapa contoh dari aturan penafsiran Betti dan keberatannya terhadap Gadamer. Contoh-contoh ini akan memberikan lebih banyak pencerahan tentang posisi Betti dan pembelaannya terhadap objektivitas. Objek penafsiran bagi Betti adalah *objektifikasi* semangat manusia (*Geist*) yang diekspresikan dalam bentuk yang bermakna. Dengan demikian, penafsiran secara inheren adalah pengenalan dan rekonstruksi makna yang memungkinkan penulis, dengan menggunakan jenis materi tertentu, untuk mewujudkannya. Ini berarti, tentu saja, bahwa pengamat harus beralih ke subjektivitas lain, dan melalui pembalikan proses kreatif, kembali ke gagasan atau "penafsiran" yang terwujud dalam objek. Dengan demikian, sebagaimana dicatat Betti, pembicaraan tentang objektivitas yang tidak mencakup subjektivitas penafsir jelas salah. Namun, subjektivitas penafsir harus menembus "keberbedaan" objek dan "keberlainannya," jika tidak, ia hanya akan berhasil memproyeksikan subjektivitasnya pada objek penafsiran. Dengan demikian,

hukum dasar dan pertama dari setiap penafsiran menjadi jelas, yang menegaskan otonomi objek, keberbedaan yang lain, keberlainan yang lain.

Ada hukum kedua yang berkaitan dengan konteks makna atau keseluruhan di mana bagian-bagian individual ditafsirkan. Ada hubungan internal yang mengikat antara bagian-bagian wacana apa pun yang memberikan makna keseluruhan yang mengelilingi bagian-bagian individual. Dalam hukum ketiga, Betti mengakui *topicality of meaning* (relevansi/konteks makna), yaitu kaitannya dengan posisi penafsir sendiri dan minatnya saat ini, yang masuk ke dalam setiap pemahaman dan setiap penafsiran. Seseorang yang menafsirkan peristiwa dari zaman kuno tidak punya pilihan selain menafsirkannya sesuai dengan apa yang telah ia alami dalam hidupnya, dan ia tidak dapat lepas dari cara pemahamannya sendiri dan cadangan pengalamannya sendiri. Di sini menjadi jelas bagi kita bahwa Betti jauh dari membayangkan pemahaman sebagai masalah penerimaan pasif; sebaliknya, ia selalu melihat pemahaman sebagai proses rekonstruksi yang mencakup pengalaman penafsir sendiri di dunia. Bahkan, kita mungkin tidak salah jika mengatakan bahwa Betti menegaskan kembali, secara prinsip, gagasan pemahaman awal yang diungkapkan oleh Bultmann.

Namun, Betti tidak setuju dengan Bultmann dalam kesimpulannya bahwa, berdasarkan historisitas pemahaman awal, gagasan kemungkinan memperoleh pengetahuan historis objektif hanyalah ilusi yang dialami oleh pemikiran yang mencari objektifikasi. Betti berkata:

> "Teks yang dihadapi oleh pemahaman awal dan diberi makna tidak ada hanya untuk mendukung pendapat kita yang sudah kita yakini sebelumnya; sebaliknya, kita harus mengasumsikan bahwa teks memiliki sesuatu yang ingin dikatakan kepada kita, sesuatu yang tidak kita ketahui sejak awal dari diri kita sendiri, sesuatu yang ada di luar proses pemahaman yang kita lakukan. Di sinilah sorotan cahaya jatuh pada absurditas pandangan subjektif, yang jelas dipengaruhi oleh filsafat eksistensial kontemporer dan ingin menggabungkan *penafsiran/ penjelasan/interpretasi* (*Auslegung*) dan *pemahaman* (*Sinngebung*) tanpa pembedaan, sehingga kita berakhir dengan menjadikan objektivitas hasil yang diambil dari proses penafsiran dalam studi humaniora sebagai subjek keraguan dan keraguan."[[1]]

Dengan demikian, kritik Betti terhadap Gadamer mewakili protes keras terhadap "subjektivitas eksistensial" dan terhadap historisitas pemahaman, mengklaim bahwa Gadamer telah gagal menyajikan metode normatif untuk membedakan penafsiran yang benar dari yang salah, dan bahwa ia telah mengacaukannya dan tanpa pembedaan kasus-kasus penafsiran yang berbeda. Misalnya, seorang sejarawan, kata Betti, tidak peduli dengan hubungan praktis dengan masa kini sebanyak ia, secara kontemplatif, tenggelam dalam teks yang ia pelajari; sementara seorang ahli hukum membolak-balik teks dengan memikirkan aplikasi praktis yang ingin ia wujudkan di masa kini. Akibatnya, kedua proses penafsiran ini berbeda dalam karakter. Dengan demikian,

1 Ibid., hlm. 58.

apa yang diklaim Gadamer bahwa setiap penafsiran melibatkan aplikasi pada masa kini hanya berlaku untuk penafsiran hukum, bukan penafsiran historis.

Gadamer menanggapi keberatan ini dalam pidato Betti dengan mengatakan bahwa dalam *Kebenaran dan Metode*, ia tidak mengusulkan metode, melainkan mencoba mendeskripsikan apa yang ada dalam proses pemahaman. Gadamer mengatakan bahwa ia mencoba berpikir di luar konsepsi ilmiah modern tentang "metode" dan merenungkan dengan keterbukaan eksplisit apa yang selalu terjadi dalam proses pemahaman. Namun, tanggapan ini tidak meyakinkan Betti, yang menegaskan bahwa Gadamer telah tersesat dalam subjektivitas eksistensial tanpa kriteria. Dalam pengantar edisi 1965 dari *Kebenaran dan Metode*, Gadamer menanggapi Betti lagi, kali ini menegaskan sifat tidak subjektif dari pemahaman. Perubahan ontologis yang diciptakan oleh bukunya (yang dikecam Betti) membawa Gadamer untuk melihat fungsi "kesadaran yang bekerja secara historis" bukan sebagai proses subjektif, melainkan sebagai proses ontologis:

"Saya sama sekali tidak bermaksud dengan penelitian saya untuk menyajikan teori umum penafsiran yang mencakup pembedaan yang menjelaskan metode-metode berbeda dari cabang-cabang penelitian khusus, seperti yang dilakukan Emilio Betti dengan sangat baik, melainkan saya bermaksud untuk menyoroti apa yang ada dalam semua cara pemahaman dan menunjukkan bahwa pemahaman sama sekali bukan prosedur subjektif terhadap 'objek' yang diberikan, melainkan pemahaman milik 'sejarah yang bekerja' (*Wirkungsgeschichte*) dari sesuatu yang ada, dan dengan demikian milik keberadaannya."

Dari yang telah diuraikan, kita sampai pada dua konsepsi yang sangat berbeda tentang ruang lingkup hermeneutika dan tujuannya, serta tentang karakter esensial disiplin ini sebagai bidang studi. Faktanya, masing-masing dari kedua pemikir ini mengadopsi definisi hermeneutika yang berbeda yang berpijak pada dasar filosofis yang berbeda dan membangun hermeneutika untuk memenuhi tujuan yang berbeda. Betti mencari (mengikuti jejak Dilthey dalam pencariannya untuk metode pendiri ilmu-ilmu roh) apa yang praktis dan berguna bagi penafsir. Ia menginginkan kriteria untuk membedakan penafsiran yang benar dari yang salah, dan membedakan satu jenis penafsiran dari yang lain. Sementara Gadamer, mengikuti jejak Heidegger, mengajukan pertanyaan seperti: Apa sifat ontologis pemahaman? Jenis pertemuan dengan keberadaan apa yang terkandung dalam proses penafsiran? Bagaimana tradisi, yaitu masa lalu yang ditransmisikan, masuk ke dalam proses memahami teks historis dan membentuk proses tersebut? Sekarang, apa yang bisa dikatakan seseorang mengenai konflik definisi ini?

Faktanya, kedua posisi ini tidak sepenuhnya bertentangan seperti yang tampak pada pandangan sekilas! Melainkan, masalahnya adalah bahwa masing-masing pemikir, Gadamer dan Betti, melakukan pekerjaannya pada sisi yang berbeda dari aspek-aspek masalah penafsiran. Memang benar bahwa pada akhirnya seseorang harus memilih salah satu dari dua perspektif, baik perspektif realistis maupun perspektif

fenomenologis. Namun, kita dapat mengakui bahwa masing-masing posisi filosofis memberikan layanan besar bagi hermeneutika secara keseluruhan dan menawarkan dari sudut pandangnya pendekatan penting terhadap masalah hermeneutis.

E.D. HIRSCH: HERMENEUTIKA SEBAGAI LOGIKA VERIFIKASI

PADA tahun 1967, Hirsch menerbitkan risalah pertama yang mendalam dan lengkap tentang hermeneutika umum dalam bahasa Inggris, berjudul *Validity in Interpretation*. Dalam penyajian yang metodis, terorganisir, dan kuat, Hirsch menentang sejumlah asumsi yang disukai para kritikus, yang telah mengarahkan penafsiran sastra selama sekitar empat dekade. Sebagai contoh, Hirsch berpendapat bahwa maksud penulis harus menjadi standar untuk mengukur validitas setiap "penafsiran" (yaitu, penjelasan dan pemaparan makna verbal suatu bagian teks). Maksud ini adalah entitas yang pasti, yang dapat didukung dengan bukti objektif. Ketika bukti ini tersedia, makna dapat ditentukan, dan makna tersebut akan diterima secara umum dan diakui oleh semua sebagai makna yang benar. Dengan demikian, tampaknya impian Dilthey akan penafsiran yang benar secara objektif sedang diwujudkan.

Jelas bahwa "makna verbal" suatu bagian teks, sebagaimana ditentukan oleh analisis filologis yang intensif (baik terhadap karya itu sendiri maupun bukti eksternal yang berkaitan dengan maksud penulis), dan "signifikansi" yang dimiliki karya itu sendiri di masa kini adalah dua hal yang sepenuhnya berbeda. Bahkan, klaim utama yang diajukan Hirsch justru adalah bahwa menggabungkan "makna literal" dan "signifikansi" (makna bagi kita) secara bersamaan tanpa pembedaan membuka peluang untuk kebingungan yang tak berujung. Hirsch berpendapat bahwa jebakan ini telah dialami oleh Gadamer dan para teolog hermeneutika baru. "Makna" (*Bedeutung*, dalam istilah Emilio Betti) harus tetap terpisah dari "signifikansi" (*Bedeutsamkeit*), atau ilmu bahasa akan runtuh dan tidak lagi memungkinkan untuk memperoleh hasil yang objektif dan benar. Pembedaan ini bersifat fundamental dan menjadi penentu koherensi ilmu bahasa serta kemungkinan objektivitas.

Hirsch menyatakan bahwa tujuan hermeneutika bukanlah menemukan "signifikansi" suatu bagian teks bagi kita saat ini, melainkan memaparkan makna verbalnya itu sendiri. Hermeneutika adalah cabang filologi yang khusus merumuskan aturan-aturan untuk menentukan makna verbal suatu bagian teks secara objektif dan pasti. Hirsch berpendapat bahwa Gadamer dan pengikut Bultmann telah melakukan kesalahan ganda: pertama, mereka sibuk dengan hal-hal yang tidak relevan dengan tugas sejati hermeneutika; kedua, mereka mengadopsi posisi filosofis yang begitu ekstrem hingga meragukan kemungkinan mencapai makna yang dapat ditentukan secara objektif.

Hirsch melanjutkan argumennya dengan menyatakan bahwa jika makna suatu bagian teks (yaitu makna verbal) bersifat berubah-ubah, maka tidak akan ada standar tetap untuk mengetahui apakah penafsiran bagian tersebut dilakukan dengan benar. Jika seseorang tidak mengenali "sepatu kaca" makna verbal asli yang dimaksudkan

penulis, tidak akan ada cara untuk membedakan “Cinderella” dari gadis-gadis lain! Ini mengingatkan kita pada keberatan Betti terhadap penafsiran Gadamer: bahwa Gadamer tidak menyediakan prinsip normatif yang kokoh untuk menentukan makna “benar” suatu bagian teks secara akurat. Hirsch menjadikan makna verbal yang dimaksud, diniatkan, dan diinginkan oleh penulis sebagai tolok ukur, patokan, dan standar. Bahkan, ia melangkah lebih jauh dengan menggambarkan makna verbal sebagai sesuatu yang tetap, tidak berubah, pasti, dan dapat dipulihkan. Berikut adalah kutipan dari buku Hirsch yang menyoroti logika spesifiknya dalam masalah ini dan mengungkap sedikit cita rasa Aristoteles dalam penyajiannya:

> “Oleh karena itu, ketika saya mengatakan bahwa makna verbal adalah sesuatu yang pasti, maksud saya bahwa itu adalah entitas dan identik dengan dirinya sendiri; selain itu, saya juga bermaksud bahwa itu adalah entitas yang selalu tetap sama dari satu momen ke momen berikutnya, yaitu tetap dan tidak berubah. Faktanya, kriteria ini telah tersirat sejak awal dalam tuntutan kita bahwa makna verbal harus dapat dipulihkan dan diulang, serta selalu sama dalam berbagai tindakan penafsiran. Dengan demikian, makna verbal adalah apa adanya dan bukan sesuatu yang lain, dan selalu merupakan sesuatu yang sama. Inilah yang saya maksud dengan istilah ‘ketepatan’ (yang dimiliki makna verbal)”[[1]].

Di sini, hermeneutika mengemban tugas menyediakan pembenaran teoretis untuk ketepatan yang dimiliki objek penafsiran, serta tugas menyajikan kriteria untuk memahami makna tunggal yang tetap dan pasti tersebut. Tentu saja, tugas ini juga mencakup menjelaskan kepada kita atas dasar apa kita memilih satu makna di atas yang lain—ini adalah masalah validitas/ketepatan (*validity*). Menurut Hirsch, hermeneutika yang tidak membahas isu validitas bukanlah hermeneutika, melainkan sesuatu yang lain. Seperti Betti, ia memprotes pengabaian atau penghindaran arus Heideggerian dalam hermeneutika terhadap masalah validitas, yang tanpanya, secara sederhana, tidak ada ilmu penafsiran maupun metode untuk mencapai penafsiran yang benar.

Adapun klaim bahwa hermeneutika harus menangani “signifikansi” teks bagi kita saat ini dan struktur atau mekanisme yang membuat makna verbal menjadi signifikan bagi kita, klaim ini ditolak oleh Hirsch karena ia menganggap hal tersebut masuk dalam ranah kritik sastra dan berada dalam lingkup bidang lain di luar hermeneutika. Hermeneutika, dalam pengertian ketat dan kuno, adalah “upaya filologis sederhana yang bertujuan untuk memahami makna yang dimaksud dan diniatkan oleh penulis. Ini adalah ‘landasan sehat satu-satunya untuk kritik,’ tetapi bukan kritik; itu adalah penafsiran. Tidak ada salahnya jika hermeneutika memanfaatkan analisis logis, biografi, atau bahkan perhitungan probabilitas (untuk menentukan penafsiran yang paling mungkin di antara banyak penafsiran yang memungkinkan), tetapi pada intinya, hermeneutika tetap merupakan ilmu bahasa.” Meski demikian, bahkan dengan penyempitan ruang lingkup hermeneutika ini, ia tetap menjadi disiplin dasar yang mengumumkan prinsip-prinsip umum untuk menafsirkan dokumen tertulis apa pun, baik itu dokumen hukum, agama, sastra, atau bahkan dalam seni kuliner!

1 Hirsch, E.D., Jr., *Validity in Interpretation*, New Haven: Yale University Press, 1967, hlm. 46.

Sekarang, apa pendapat Anda tentang definisi hermeneutika sebagai upaya sederhana, namun fundamental, untuk merumuskan aturan-aturan yang menentukan makna verbal suatu bagian teks? Yang paling menarik perhatian dari definisi ini adalah apa yang dihilangkan dan ditinggalkannya: hermeneutika tidak peduli dengan proses subjektif pemahaman sebagaimana ditekankan oleh Schleiermacher dan Dilthey, juga tidak dengan menjalin hubungan antara makna yang dipahami dan masa kini (ranah kritik), melainkan dengan masalah penilaian atau pengambilan keputusan di antara makna-makna yang telah dipahami untuk menentukan penafsiran yang benar di antara penafsiran lain yang mungkin. Ini adalah panduan bagi ahli filologi yang harus menentukan, di antara banyak kemungkinan, makna yang paling mungkin dari suatu bagian teks.

Dengan demikian, masalah hermeneutika, dari sudut pandang Hirsch, bukanlah masalah penerjemahan atau pemindahan—yaitu menjembatani jarak historis yang memisahkan kita, misalnya, dari Perjanjian Baru agar signifikansi teks muncul bagi kita saat ini. Sebaliknya, masalah hermeneutika hanyalah masalah filologis untuk menentukan makna verbal yang dimaksud oleh penulis. Tentu saja, Hirsch mengakui bahwa menghubungkan teks dengan masa kini adalah masalah nyata, tetapi ia menyangkal bahwa masalah ini termasuk dalam ranah hermeneutika. Dengan mengambil posisi ini, ia tentu saja harus menegaskan bahwa makna verbal adalah sesuatu yang independen, tetap, dan pasti, yang dapat dibuktikan dan dibuktikan dengan keyakinan objektif. Pandangan tentang makna verbal ini bergantung pada asumsi filosofis tertentu yang dapat kita identifikasi, terutama asumsi "realisme," atau mungkin asumsi Husserl dalam karya awalnya *Logical Investigations*, yang dikutip Hirsch, yang menyatakan bahwa objek intensional tunggal dapat menjadi sasaran banyak tindakan intensional yang berbeda, namun objek tersebut tetap sama—sebuah ide atau esensi yang terpisah.

Namun, jika kita mengikuti pandangan Hirsch sampai akhir dan mereduksi hermeneutika menjadi sekadar masalah filologis, kita harus mengesampingkan seluruh perkembangan kompleks yang dibawa oleh pemikiran abad ke-20 sebagai tidak relevan dengan proses pengenalan aktual makna verbal. Hermeneutika akan menjadi sekumpulan prinsip penafsiran filologis yang dapat digunakan oleh guru bahasa, pendeta, atau ahli hukum tanpa mempedulikan perkembangan abad ke-20 dalam filsafat bahasa, fenomenologi, epistemologi, atau ontologi Heideggerian. Siapa yang peduli dengan Hegel, Heidegger, atau Gadamer jika tujuannya adalah mengumpulkan informasi tentang "maksud sejati" atau "makna verbal tetap" dari *Lycidas* karya Milton? Tetapi bagaimana dengan masalah memahami apa yang mungkin atau seharusnya dimaknai oleh *Lycidas* bagi kita saat ini? Itu, menurut Hirsch, adalah urusan kritikus sastra, dan itu adalah tugasnya. Namun, kritikus sastra tentu saja "tidak akan meremehkan" pekerjaan teknis sederhana yang dilakukan oleh penafsir—yang merupakan satu-satunya landasan untuk kritik—meskipun penafsir fokus pada makna murni, asli, dan tetap yang melampaui perubahan waktu dan sejarah, makna sejati yang dimaksud terlepas dari signifikansinya bagi kita saat ini.

Namun, masalah hermeneutis sebenarnya bukan hanya masalah filologis, dan beberapa definisi Aristoteles tidak dapat membuat kita mengabaikan semua perkembangan modern yang dibawa oleh teori pemahaman Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, dan Gadamer, belum lagi kontribusi yang bertujuan mendefinisikan pemahaman historis, baik di dalam maupun di luar ranah teologi. Hirsch mengklaim bahwa makna verbal pada kenyataannya terpisah dari signifikansi selama kita benar-benar dapat membedakan apa yang dimaksudkan makna bagi penulisnya dan apa yang dimaknainya bagi kita, atau tidak akan ada makna objektif yang dapat diulang dan direproduksi. Itulah yang diklaim Hirsch. Tetapi, apakah argumen ini dapat diterima? Fakta bahwa objek mental dapat dilihat dari berbagai sudut pandang tidak menjadikannya sesuatu yang tetap dan abadi. Adapun klaim bahwa objektivitas tidak mungkin jika kita meninggalkan hal itu adalah argumen "sirkular," yaitu jatuh ke dalam lingkaran logis, karena kemungkinan pengetahuan objektif dan non-historis itu sendiri adalah pertanyaannya. Namun, kebenaran pembedaan antara makna dan signifikansi menentukan kebenaran seluruh teori Hirsch tentang "validitas"! Tetapi, apakah benar bahwa pemahaman bekerja dengan cara mekanis seperti yang diasumsikan Hirsch? Atau, mungkinkah pemisahan antara makna dan signifikansi ini benar-benar merupakan operasi reflektif yang terjadi "setelah" tindakan pemahaman? Bukankah mungkin bentuk hermeneutika ini sebenarnya adalah kritik tekstual yang meyakinkan secara metodologis untuk membedakan secara reflektif antara satu pemahaman dan pemahaman lain?

Tentu saja, teori hermeneutis seperti ini tidak mengajukan, melainkan mengasumsikan terlebih dahulu, teori tentang bagaimana pemahaman itu sendiri terjadi (dan kita harus mempertanyakan kecukupannya sebagai teori pemahaman). Sebaliknya, teori ini dimulai setelah pemahaman. Seperti yang dicatat Hirsch: "Tindakan pemahaman dimulai sebagai tebakan yang benar (atau salah), dan tidak ada metode untuk membuat tebakan (intuisi) atau aturan untuk menghasilkan wawasan; aktivitas metodologis penafsiran dimulai ketika kita mulai menguji dan mengkritik tebakan kita"; atau, seperti yang ia katakan dengan lebih tepat, "disiplin penafsiran mencakup baik memperoleh ide maupun mengujinya, dan didasarkan bukan pada metode konstruktif, melainkan pada logika verifikasi"[1]. Dengan demikian, hermeneutika bagi Hirsch bukan lagi teori pemahaman, melainkan logika verifikasi. Ini adalah teori yang memungkinkan kita untuk mengatakan: "Inilah yang dimaksud oleh penulis, bukan itu."

Hirsch telah berhasil dengan gemilang mencapai apa yang ia tuju: membangun sistem tunggal untuk mencapai makna yang dapat diverifikasi secara objektif. Namun, dengan biaya apa? Pertama, untuk membuat makna menjadi pasti, ia berpendapat bahwa standar atau tolok ukur harus selalu menjadi maksud penulis. Kedua, untuk membuat makna ini objektif, makna harus tetap dan dapat direproduksi, sehingga ia menyatakan bahwa makna verbal, sebagai makna, selalu dan selamanya sama, tidak

1 *Validity in Interpretation*, hlm. 207.

ada hubungannya dengan makna bagi kita sebagaimana kita temukan dalam proses pemahaman. Tetapi, apakah klaim-klaim ini dapat diterima? Banyak di antaranya bergantung pada asumsi epistemologis Aristoteles, dan pada teori makna yang harus dibenarkan secara filosofis.

Apakah redefinisi Hirsch terhadap hermeneutika sebagai logika verifikasi benar-benar berkontribusi pada pemahaman masalah hermeneutis dalam luas dan kompleksitasnya? Atau justru menyederhanakan masalah secara berlebihan? Ebeling berpendapat bahwa "objek hermeneutika adalah peristiwa firman sebagai peristiwa; dengan demikian, hermeneutika menyelami secara mendalam pertanyaan tentang realitas dan sifat partisipasi kita dalam bahasa." Apa yang terjadi dengan formulasi masalah hermeneutis ini? Dapatkah itu ditinggalkan untuk bidang penelitian lain, seperti filsafat bahasa? Kesederhanaan yang membuat Hirsch mengabaikan implikasi teori pemahaman dan filsafat bahasa menunjukkan bahwa penyempitan yang ia usulkan untuk hermeneutika kurang bijaksana. Betapa menyusut dan sempitnya masalah hermeneutika dalam bidang teologi, misalnya, jika hanya puas dengan mengungkap makna verbal yang mungkin dari penulis! Namun, pertanyaan segera muncul tentang sifat makna menurut Santo Paulus, misalnya: apakah Santo Paulus berusaha menyampaikan pemahaman diri yang baru, atau apa? Dapatkah kita menemukan kriteria penilaian dalam hal ini pada Santo Paulus sendiri? Dan jika kita mengklaim bahwa kriteria semacam itu memang ada, atas dasar apa kita dapat memutuskan apakah kriteria tersebut benar? Dan di sinilah kita kembali ke masa kini sekali lagi. Inilah poin yang harus kita soroti dan tekankan: bahkan kriteria objektivitas dan kriteria yang diperlukan untuk objektivitas terbuat dari kain historis masa kini yang kita jalani. Itulah sebagian dari kompleksitas yang dibawa oleh masalah hermeneutika, kompleksitas yang diabaikan oleh definisi sempit hermeneutika dan tanpa sadar mendorong kita untuk mengabaikannya.

Dengan demikian, perselisihan dalam bidang hermeneutika terus berlanjut. Di satu sisi, ada para pembela objektivitas dan verifikasi yang memandang hermeneutika sebagai sumber teoretis untuk kriteria verifikasi. Di sisi lain, ada para fenomenolog yang mengamati peristiwa pemahaman secara fenomenologis, menekankan sifat historis dari "peristiwa" ini, dan dengan demikian pada keterbatasan semua klaim tentang "pengetahuan objektif" dan "validitas objektif."

BAB 11
HABERMAS: HERMENEUTIKA KRITIS

"Manusia terus membuat mesin dan mengembangkan alat-alat hingga ia sendiri menjadi mesin di antara mesin-mesin dan alat di antara alat-alat. Yang lebih parah lagi, ia menjadi budaknya, tunduk pada perintahnya, berputar dalam orbit yang melelahkan yang dihasilkannya, dan terpuruk dalam ranah penindasan baru yang diciptakannya."

Sepanjang perkembangannya sejak Schleiermacher hingga Gadamer, perhatian teori penafsiran terfokus pada melintasi (atau ketidakmampuan melintasi) jurang historis dan kultural yang memisahkan penafsir dari teks. Namun, fokus teori ini mungkin mengandung benih kelemahan dan layunya; sebab, tampaknya begitu jurang itu lenyap, hermeneutika akan kehilangan alasan keberadaannya dan tidak lagi memiliki peran. Akan tetapi, filsuf dan sosiolog Jerman Jürgen Habermas (lahir 1929) membuka jalan baru bagi hermeneutika, baik dari segi teori maupun penerapan. Habermas termasuk dalam generasi kedua pemikir "Institut Penelitian Sosial" atau yang dikenal sebagai Sekolah Frankfurt, yang terkenal karena memadukan pemikiran yang terinspirasi dari filsafat Marxis dengan pendekatan-pendekatan baru ilmu-ilmu sosial, menjadikan kritik sebagai tujuan itu sendiri, dan mengarahkan perhatiannya pada kritik terhadap realitas sosial (politik dan ekonomi) atau kritik terhadap pemikiran sejauh terkait erat dengan sikap-sikap sosial tertentu [1].

Habermas membangun filsafatnya di atas fondasi intelektual yang sama yang menjadi dasar Sekolah Frankfurt secara umum, yang terpenting di antaranya adalah bahwa pengetahuan adalah produk masyarakat, dan produk ini sering kali rentan terhadap pemalsuan, pengaburan, dan reifikasi, serta bahwa refleksi kritis mampu mengungkap pemalsuan ini dan mengatasi reifikasi tersebut. Pada tahun 1968, Habermas menerbitkan bukunya *Teknologi dan Ilmu Pengetahuan sebagai Ideologi*, di mana ia mengambil manfaat dari ide-ide Herbert Marcuse (terutama dalam bukunya *Manusia Berdimensi Satu*) dan memulai tahap kedua perkembangan Sekolah Frankfurt.

1 Hasan Muhammad Hasan, *Teori Kritis Sekolah Frankfurt*, Dar al-Wafa li-Dunya al-Taba'a wa al-Nashr, Alexandria, Edisi Pertama, 2002, hlm. 7.

Habermas menyaksikan upaya modernisasi di Jerman, khususnya setelah Perang Dunia II, dan mengalami fase pembangunan yang dipandu oleh rasionalitas, di mana diskursus budaya dan politik menekan pertanyaan dan menyingkirkan kritik. Hal ini mendorongnya untuk memilih melanjutkan tradisi budaya dan filsafat Jerman yang menjadikan "negasi," penyangkalan, dan kritik sebagai prinsip panduannya, menjadikan filsafat sebagai alat untuk mendekonstruksi ide-ide dan kepercayaan yang umum dan beredar, serta untuk mengadili pemikiran positif yang ia lawan secara teoretis dengan kuat[1].

Permusuhan terhadap pemikiran positif ini mengakar di jantung Sekolah Frankfurt di berbagai generasinya; menjadi obsesi terbesarnya adalah mengungkap dasar-dasar teoretis, historis, dan sosial yang menggerakkan pemikiran ini, serta menyingkap kehendak kekuasaan yang tersembunyi di balik dasar-dasar tersebut. Hal ini menuntut semua tokoh Sekolah Frankfurt untuk menelusuri asal-usul (genealogi) kecenderungan ilmiah ekstrem dalam doktrin-doktrin positif.

HERBERT MARCUSE:

HERBERT Marcuse mendedikasikan banyak karyanya untuk mengkritik segala bentuk polarisasi, terutama polarisasi sientisme (kecenderungan ilmiah ekstrem) dan teknis, dengan memandang teknokrasi sebagai sisi lain dari filsafat positif. "Jika Plato ingin menjadikan filsuf sebagai penguasa, maka para teknokrat ingin menjadikan insinyur sebagai dewan direksi masyarakat"[2].

Dalam bukunya *Akal dan Revolusi*, Marcuse menegaskan bahwa "positivisme" secara etimologis berarti doktrin "penerimaan dan persetujuan," dan kedua hal ini harus dipahami dalam makna politik dan ideologisnya dalam konteks abad kesembilan belas di Prancis, terutama setelah Revolusi Prancis. "Penerimaan" berarti menerima kondisi yang ada dan mengambil sikap puas serta mendukungnya, bertentangan dengan penolakan atau "negasi" yang diusung oleh filsafat-filsafat lain yang sezaman dengan Auguste Comte (1798–1857), pelopor positivisme, di Prancis atau di luarnya, terutama filsafat Hegel (1770–1831) yang berpijak pada gagasan negasi dan kontradiksi. Ini adalah arah yang kemudian diikuti oleh Marx (1818–1883) dengan modifikasi agar dapat berdiri di atas kakinya sendiri. Selain itu, ada pula filsafat-filsafat sosialis utopistik di Prancis, seperti filsafat Saint-Simon (1760–1825) dan doktrin anarkis Proudhon (1809–1865). Ini adalah sosialisme yang berpijak pada filsafat sosial yang menolak, mengambil sikap menentang kondisi yang ada dan sistem sosial yang berlaku, serta menyerukan perubahan radikal. Sementara itu, positivisme Comte terkait dengan seruan untuk reformasi dalam kerangka apa yang sudah ada dan berjalan. Oleh karena itu, kekaguman terhadap ilmu pengetahuan dan permusuhan terhadap filsafat pada

1 Muhammad Nuruddin Afaya, *Khid'a dan Komunikasi dalam Filsafat Kritis Kontemporer*, Casablanca, 1991, hlm. 7–8.

2 Salem Yafout, *Arah Baru Pendekatan Pemikiran Filsafati Kontemporer*, Dar al-Taba'a, Beirut, 1999, hlm. 82–83.

pemikir ini hanya dapat dipahami dalam konteks ini, yaitu konteks serangan sengit terhadap filsafat-filsafat negasi dan penolakan yang diwakili oleh doktrin-doktrin filsafat sosial yang menyebar luas di Prancis, serta filsafat Hegel dan kiri Hegelian di Jerman.

Positivisme Comte tidak dapat dipahami dengan benar kecuali dalam terang lawannya, yaitu dengan mengingat musuh yang dihadapi filsafat ini. Positivisme muncul sebagai reaksi sadar terhadap arus-arus kritis yang merusak di Prancis dan Jerman. Misalnya, doktrin Hegel, karena sifat kritisnya, digambarkan sebagai filsafat negatif yang menyangkal realitas apa pun yang tidak rasional, berusaha mengukur realitas berdasarkan standar akal independen, yang merupakan tantangan terhadap tatanan yang ada dan pencarian kemungkinan-kemungkinan tanpa memahami realitas aktualnya, karena terbatas pada gambaran logis dan tidak mencapai kedalaman aktual yang tidak dapat disimpulkan dari gambaran tersebut. Filsafat negatif, karena sifat konseptualnya, "menyangkal (atau mengingkari) hal-hal sebagaimana adanya. Realitas yang membentuk kondisi yang ada, atau keadaan saat ini, ketika dilihat dalam terang akal, menjadi negatif, terbatas, dan sementara… yaitu menjadi bentuk-bentuk yang lenyap dalam proses menyeluruh yang mengarah pada pelampauannya"[1]. Hubungan antara positivisme abad kesembilan belas dan positivisme modern terlihat dalam pengalihan pemikiran ke arah realitas faktual dan peningkatan status pengalaman sehingga menjadi standar dan penentu dalam setiap pengetahuan.

Dengan demikian, Marcuse memandang nama positivisme (penerimaan) sebagai nama yang bersifat polemik, yaitu tidak dapat dipahami kecuali dalam konteks pertentangan dan perbedaan, yaitu hanya dipahami dengan mengingat lawan yang dilawannya. Dengan demikian, menjadi jelas bahwa istilah ini diciptakan untuk menandakan pergeseran dari teori filsafat ke teori yang ingin bersifat ilmiah. Penggantian refleksi dengan observasi dalam sosiologi Comte berarti penegasan tatanan alih-alih pelanggaran tatanan, berarti otoritas hukum-hukum alam alih-alih tindakan bebas, dan sinergi alih-alih perbedaan tatanan.

Marcuse menyebut positivisme di tempat lain sebagai filsafat berdimensi tunggal, yang mencerminkan perkembangan masyarakat berdimensi tunggal baru dan bentuk-bentuk pengendalian teknokratis di dalamnya. Dengan demikian, ada karakter ideologis yang melekat pada setiap kecenderungan positif dan ekstremisme ilmiah. Mengaitkan kebenaran pemikiran dan pengetahuan dengan kesesuaiannya dengan realitas, menjadikan ilmu-ilmu fisika sebagai model kepastian dan ketepatan, serta keyakinan bahwa kemajuan pengetahuan bergantung pada mencontoh model tersebut, semuanya adalah tanda-tanda kemenangan standar-standar realitas teknologi di mana dunia berubah menjadi dunia alat, manfaat, dan kepentingan. Oleh karena itu, yang membedakan peradaban industri maju dan menjadi saksi kemajuan teknisnya adalah kesejahteraan, efisiensi, dan kurangnya kebebasan individu. "Adakah yang lebih rasional daripada menghapus individualitas melalui mekanisasi pekerjaan-

1 Herbert Marcuse, *Akal dan Revolusi*, terjemahan Fu'ad Zakariya, Beirut, 1997, hlm. 313.

pekerjaan yang diperlukan secara sosial namun melelahkan?"[1].

Bahasa efisiensi dan produktivitas adalah bahasa tatanan teknologi. Bahkan hak-hak dan kebebasan yang merupakan faktor penting pada tahap awal masyarakat industri kehilangan pentingnya dan vitalitasnya pada tahap yang lebih maju, dan dikosongkan dari kandungan tradisionalnya. "Kebebasan berpikir, berbicara, dan hati nurani—seperti halnya proyek bebas yang dilayani dan dipertahankannya, yang pada intinya terdiri dari ide-ide kritis—bertujuan meninggalkan budaya material dan intelektual yang usang dan mengadopsi budaya lain yang lebih efektif dan rasional. Ketika kebebasan dan hak-hak tersebut menjadi institusi, mereka berbagi nasib masyarakat yang menjadi bagian tak terpisahkan darinya. Dengan satu kata, pencapaian menyamarkan premis-premisnya"[2].

Marcuse menggambarkan masyarakat industri kontemporer sebagai masyarakat yang memberikan sifat rasional pada yang tidak rasional, sebagai masyarakat yang didukung oleh peradaban yang produktif, efisien, mampu meningkatkan kesejahteraan, dan memberikan sifat kebutuhan pada yang berlebihan, mengubah yang bersifat pelengkap menjadi kebutuhan, dan yang bersifat destruktif menjadi konstruktif. Sejauh peradaban yang ada mengubah dunia benda menjadi dimensi tubuh dan jiwa manusia, konsep keterasingan itu sendiri menjadi problematik. Orang-orang mengenali diri mereka dalam barang-barang mereka, menemukan esensi jiwa mereka dalam mobil mereka, televisi berdefinisi tinggi, rumah elegan mereka, dan peralatan memasak modern. Mekanisme yang menghubungkan individu dengan masyarakatnya telah berubah, dan pengendalian sosial mengambil tempatnya di jantung kebutuhan-kebutuhan baru yang dihasilkannya[3].

Bentuk-bentuk pengendalian sosial yang dominan adalah bentuk-bentuk teknologi dalam arti baru. Tidak diragukan bahwa struktur teknis dan efisiensi alat produksi dan penghancuran telah berkontribusi pada penundukan penduduk terhadap pembagian kerja saat ini. Namun, pengendalian teknologi kini telah menjadi ekspresi akal itu sendiri, yang telah menjadi pelayan semua kelompok dan kepentingan sosial, sehingga setiap kontradiksi tampak tidak rasional dan setiap oposisi tampak mustahil. Dalam masyarakat teknologi baru, individu tunduk pada bentuk ketergantungan baru: ketergantungan pada "tatanan benda yang objektif," yaitu hukum-hukum ekonomi, hukum pasar, dan lainnya. Meskipun "tatanan benda objektif" ini juga merupakan hasil dari dominasi dan konsekuensinya, dominasi kini bergantung pada tingkat rasionalitas yang lebih besar, rasionalitas masyarakat yang mempertahankan struktur hierarkisnya, sekaligus memanfaatkan secara lebih efisien sumber daya alam dan intelektual dan mendistribusikan keuntungan dari eksploitasi ini secara terus-menerus dalam skala yang semakin besar.

---

1 Herbert Marcuse, *Manusia Berdimensi Satu*, terjemahan George Tarabishi, Penerbit Dar al-Adab, Beirut, Edisi Ketiga, 1988, hlm. 37.

2 Sumber yang sama, halaman yang sama.

3 Sumber yang sama, hlm. 54.

Marcuse menyatakan bahwa teknologi kontemporer memberikan sifat rasional pada kurangnya kebebasan yang dialami manusia dan membuktikan bahwa mustahil secara logis bagi manusia untuk menjadi tuan atas dirinya sendiri dan memilih gaya hidupnya. Memang, kurangnya kebebasan kini tidak lagi muncul sebagai fakta yang tidak rasional atau bersifat politik, melainkan sebagai kenyataan bahwa manusia telah tunduk pada alat teknologi yang meningkatkan kesejahteraan hidup dan produktivitas kerja. Rasionalitas teknologi tidak menempatkan dominasi dalam posisi yang dipertanyakan, melainkan justru melindunginya. Cakrawala instrumental akal membuka ke masyarakat totaliter yang telah diberi sifat rasional[1].

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa teknologi bukanlah sesuatu yang netral, tanpa warna, rasa, atau aroma. Teknologi juga bukan sekadar penerapan praktis dari praktik teoretis yang disebut ilmu pengetahuan. Teknologi adalah logika, mode, sikap filosofis, atau ideologi. Bukan sekadar mesin, alat, atau sarana kerja di tangan manusia, melainkan alat dan sarana yang mengukuhkan logika dominasi dan mengungkap era kemajuan teknologi serta ideologi tatanan teknologi. Ada kesamaan antara sikap yang diperjuangkan oleh Marcuse dan kemudian Habermas dengan sikap Heidegger, yang menganggap sikap dasar zaman modern adalah sikap teknologi. Karena era ini bersifat teknologi, teknologi adalah bentuk kebenaran dan cara keberadaan atau pola manifestasinya. Ini adalah sikap yang mendukung "ketidaknetralan" teknologi, bertentangan dengan pandangan Marxis yang menganggapnya hanya sebagai penerapan ilmu pengetahuan[2].

TEKNOLOGI DAN ILMU PENGETAHUAN SEBAGAI IDEOLOGI

HABERMAS berpendapat bahwa ilmu pengetahuan tidaklah polos, netral, atau jujur! Dalam konteks rasionalitas teknologi, ilmu pengetahuan dipengaruhi oleh kalkulasi politik, yaitu kehendak kekuasaan dalam pengertian Nietzschean, yang perlu ditelanjangi dan diungkap ke publik; hal ini menuntut kritik terhadap doktrin-doktrin positivisme, sientisme (kecenderungan ilmiah ekstrem), dan kecenderungan teknologi, yang semuanya merupakan ekspresi ideologi yang membentuk modernitas teknologi. Positivisme cenderung membalsem ilmu pengetahuan hingga berubah menjadi agama baru yang dogmatis, memberikan jawaban pasti untuk semua pertanyaan yang mungkin dan solusi efektif untuk semua masalah. Sedangkan kecenderungan teknologi adalah kecenderungan untuk menganggap penerapan praktis pengetahuan ilmiah sebagai satu-satunya yang mampu memajukan masyarakat, memandangnya sebagai pemanfaatan netral dari pengetahuan ilmiah, sambil mengabaikan bahwa teknologi mengubah manusia itu sendiri menjadi sarana dan alat, sehingga menekan potensi kreatif dan emansipatoris mereka. Dalam pengertian ini, teknologi adalah ideologi yang memainkan peran kunci dalam melegitimasi tatanan sosial dan politik

1 Sumber yang sama, hlm. 190.

2 Salem Yafout, *Arah Baru dalam Pemikiran Filsafati Kontemporer*, hlm. 90–91.

modern yang berpijak pada rasionalitas teknologi[1].

Kredit harus diberikan kepada Max Weber karena menggunakan konsep "rasionalitas" untuk menggambarkan bentuk kapitalis aktivitas ekonomi, pola pertukaran borjuis, dan pola-pola birokratis dominasi. Dengan demikian, rasionalisasi berarti perluasan ranah-ranah sosial yang tunduk pada kriteria pengambilan keputusan rasional, yang berjalan seiring dengan industrialisasi kerja sosial, mekanisasi kehidupan sosial, dan pemberian sifat mekanis dan teknis pada kehidupan manusia. Yang membedakan peradaban industri maju adalah beban di bawah berbagai bentuk pengendalian bertingkat, yang dianggap sebagai rasionalisasi, perencanaan, dan pengoptimalan, semuanya bertujuan untuk mencapai "tujuan" dan "sasaran" yang dirasionalkan.

Habermas menegaskan bahwa rasionalisasi masyarakat yang semakin meningkat berjalan seiring dengan proses penginstitusionalisasian kemajuan ilmiah dan teknologi. Sejauh ilmu pengetahuan dan teknologi campur tangan dalam institusi-institusi masyarakat dan menghilangkan karakter institusionalnya, produktivitas menjadi satu-satunya penggerak masyarakat dan menempatkan dirinya di atas semua kepentingan.

Dengan demikian, Habermas mengubah konsep rasionalisasi, sebagaimana digunakan oleh Max Weber, dan menyesuaikannya agar berjalan di atas kakinya, bukan di atas kepalanya seperti pada Weber. Di sini, Habermas mengikuti jejak Marcuse, yang mengkritik sifat formal rasionalitas dalam versi Weberian, seolah-olah itu hanya proses yang terjadi dalam batas-batas aktivitas mental yang ditentukan oleh kepala institusi kapitalis untuk mencapai tujuan dan maksud praktis berdasarkan kriteria ilmu pengetahuan dan teknologi. Ia melihat bahwa di balik "rasionalitas tampak" ini terdapat kehendak politik yang laten yang berusaha memperluas dan merasionalkan ranah dominasi. Rasionalitas teknologi seperti ini menyembunyikan logika dominasi yang terwujud dalam penundukan manusia pada tatanan benda. Selama rasionalitas semacam ini didasarkan pada perencanaan, pemilihan di antara rencana untuk menemukan yang terbaik, penggunaan teknologi yang sesuai, dan penyiapan sistem yang tepat dan mendukung untuk mencapai tujuan yang tetap dan pasti, rasionalitas ini tetap menjadi sesuatu yang dilakukan tanpa refleksi dan dengan mengabaikan kepentingan sosial yang besar. Rasionalitas semacam ini hanya akan melayani hubungan pengelolaan dan pengendalian teknis; ia mengandaikan bentuk dominasi atas alam atau masyarakat. Ketika aktivitas rasional menetapkan tujuan bagi dirinya sendiri, itu berubah menjadi pengendalian. Oleh karena itu, "rasionalisasi" kondisi kehidupan pada akhirnya berarti menginstitusionalisasikan dominasi dengan legitimasi, yang tidak disadari sebagai legitimasi politik: inilah inti kritik yang diarahkan oleh Marcuse dan kemudian Habermas kepada Max Weber.

Dalam masyarakat kapitalis industri maju, dominasi cenderung kehilangan sifat represifnya yang mendominasi dan berubah menjadi bentuk dominasi "yang

1 Sumber yang sama, hlm. 91–92.

dirasionalkan," tanpa sepenuhnya melepaskan sifatnya. Namun, sifat represif tidak sepenuhnya hilang, melainkan mengambil manifestasi yang terlihat dalam penundukan individu dan beban mereka di bawah alat produksi dan distribusi serta integrasi total mereka dalam logikanya. Namun, individu tidak menyadari esensi represif dari semua ini karena ia mengenakan jubah legitimasi baru, yang menyatakan bahwa dominasi atas alam dan pengendalian produktivitas yang meningkat akan menjamin kondisi hidup yang sejahtera bagi individu[[1]].

Peningkatan luar biasa dalam kekuatan produksi, yang merupakan salah satu ciri kemajuan ilmiah dan teknologi kontemporer, telah melampaui semua proporsi dan batas. Prinsip-prinsip ilmu pengetahuan modern telah dirancang dan dibangun sebelumnya sedemikian rupa sehingga dapat digunakan sebagai alat konseptual oleh dunia pengendalian produksi yang memperbarui dirinya secara otomatis. Akibatnya, kecenderungan prosedural teoretis telah bercampur dengan kecenderungan prosedural praktis. Dengan demikian, metode ilmiah, yang membuka pintu lebar-lebar untuk dominasi efektif atas alam, telah menyediakan konsep-konsep murni, tetapi juga menyediakan seperangkat alat yang memfasilitasi dominasi manusia atas manusia dengan efektivitas yang terus meningkat melalui dominasi atas alam. Akal teoretis, dengan mempertahankan netralitasnya, telah menjadi pelayan akal praktis. Pertemuan ini bermanfaat bagi keduanya. Saat ini, dominasi masih ada, menjadi lebih menyeluruh berkat teknologi, terutama sebagai pengetahuan teknologi. Teknologi membenarkan penyerapan kekuatan politik dengan memperluas jangkauannya ke semua lingkaran budaya.

PENGETAHUAN DAN KEPENTINGAN

DALAM bukunya *Pengetahuan dan Kepentingan*, yang diterbitkan pada tahun 1968 (tahun yang sama dengan *Teknologi dan Ilmu Pengetahuan sebagai Ideologi*), Habermas menguraikan garis-garis besar hermeneutika kritisnya. Ia membagi kepentingan manusia ke dalam tiga kategori: **kepentingan teknis atau instrumental**, **kepentingan praktis**, dan **kepentingan emansipatoris**.

Kepentingan teknis atau instrumental mengatur ilmu-ilmu eksperimental; menggunakan metode empiris-analitis positivisme untuk menghasilkan pengetahuan instrumental ilmu-ilmu alam. Ciri khas pernyataan utama ilmu-ilmu eksperimental adalah bahwa maknanya terletak pada potensi eksploitasi teknisnya, dan inilah rahasia hubungan antara pengetahuan empiris dan kepentingan teknis.

Kepentingan praktis beroperasi dalam ranah komunikasi antarmanusia, menggunakan metode penafsiran untuk menghasilkan pengetahuan praktis.

Kepentingan emansipatoris (kepentingan yang bertujuan untuk pembebasan dan emansipasi) menggunakan teori kritis untuk memperoleh pengetahuan yang membebaskan manusia dari penipuan dan ilusi.

1 Salem Yafout, *Arah Baru dalam Pemikiran Filsafati Kontemporer*, hlm. 93–94.

Faktanya, Habermas menempatkan hermeneutika kritis pada posisi yang sedikit lebih dalam dibandingkan hermeneutika tradisional, dalam arti bahwa ia memasukkannya ke dalam ranah kepentingan manusia yang emansipatoris. Hermeneutika kritis yang diusulkannya tidak menyimpang dari semangat umum pendekatan penelitian Sekolah Frankfurt; itu adalah kombinasi efektif dari teori, penerapan, dan program aksi yang bertujuan untuk melawan efek represif dari konstruksi sosial pengetahuan[1].

PERTEMPURAN INTELEKTUAL ANTARA HABERMAS DAN GADAMER

DALAM bukunya *Pengetahuan dan Kepentingan*, karakter dominan tetap berupa kritik terhadap pengetahuan. Habermas belum mampu secara serius dan konsisten terlibat dengan hermeneutika teoretis dan praktis, dan beralih dari kritik pengetahuan ke kritik bahasa, hingga ia terlibat dalam perdebatan sengit dengan Gadamer (yang mungkin merupakan salah satu pertempuran intelektual terpanjang dalam sejarah modern, karena berlangsung selama beberapa dekade). Dalam perdebatan ini, kita temukan Habermas mengkritik kecenderungan Gadamer untuk menundukkan pemahaman dan penafsiran pada otoritas tradisi (warisan/legasi). Menurut Habermas (dan setiap pemikir dengan latar belakang Marxis), tradisi adalah wadah yang berisi distorsi ideologis besar-besaran dan menyimpan kepalsuan, pengaburan, dan reifikasi di intinya. Selain itu, tradisi bukanlah sesuatu yang kontinu, terhubung, dan tetap; tradisi rentan terhadap perpecahan yang disebabkan oleh rasionalisasi dan pemikiran rasional, serta penuh dengan retakan yang menciptakan berbagai bentuk diskontinuitas dan revolusi. Ada kepentingan nyata dalam metode, dan dalam ilmu pengetahuan secara umum, yang terkandung dalam tradisi sehingga tidak cukup hanya memahami dasar-dasar pemahaman dan pilar-pilarnya, tetapi kita memerlukan pembebasan, kita memerlukan emansipasi dari belenggu tradisi, terutama jika tradisi itu bersifat represif.

Habermas juga mengejek keengganan Gadamer untuk mengembangkan teori tentang metode penafsiran dan kepuasannya hanya dengan memaparkan konsep-konsep yang sangat abstrak seperti "cakrawala" dan "peleburan cakrawala," yang membuat hermeneutika menjadi sasaran ejekan dan penghinaan dari para positivisme.

Adapun otoritas yang dipertahankan dan dibela oleh Gadamer, serta prasangka (atau bias) yang dijadikannya sebagai alat pemahaman sebagaimana diinginkan Heidegger, keduanya mendapat bagian kritik dan bantahan. Pasalnya, Habermas memandang bahwa prasangka-prasangka yang kita serap dari tradisi kita sering kali menjadi hambatan dan belenggu bagi akal, dan harus diuji secara kritis atas nama akal dan refleksi. Kita harus menempatkan kekuatan akal dan otoritasnya berhadapan dengan sifat ilusif dan penerimaan dangkal terhadap tesis, metode, dan cara-cara tradisi. Adapun prinsip yang menyatakan bahwa mustahil dan sia-sia untuk

1 Jürgen Habermas, *Pengetahuan dan Kepentingan*, terjemahan Hasan Saqr, ditinjau oleh Dr. Ibrahim al-Haidari, Penerbit al-Jama'at, Cologne, Jerman, 2001, hlm. 372–379.

menghilangkan prasangka, yang diambil Gadamer dari Heidegger, menurut Habermas adalah prinsip yang salah. Ia menegaskan bahwa hermeneutika dapat mengatasi bias melalui metode kritis. Jika Gadamer berusaha menghilangkan ketegangan antara objektivisme dan subjektivisme, menyamakan perbedaan di antara keduanya, dan menyelesaikan konflik, Habermas kembali mengembalikan otoritas objektivisme dalam hermeneutika dan mempulihkan kekuasaannya. Mengenai bahasa, jimat Heideggerian yang disembah Heidegger dan disamakannya dengan keberadaan itu sendiri, menurut Habermas, bahasa adalah entitas ideologis yang menyimpan kepalsuan, mitos, dan keterasingan di intinya. Jika ideologi dalam bahasa bersifat represif dan menekan, memahami bahasa tidak ada gunanya kecuali ideologi-ideologi tersebut diverifikasi dan diuji. Ada perbedaan antara memahami melalui bahasa dan membebaskan diri dari bahasa. Sudah pasti bahwa inisiatif politik untuk memperbaiki situasi jauh lebih penting daripada sekadar menafsirkan kata-kata, karena distorsi bahasa tidak berasal dari penggunaan bahasa, melainkan dari hubungannya dengan kerja dan kekuasaan. Oleh karena itu, ini tentang distorsi sistematis terhadap pemahaman, bukan sekadar kesalahpahaman. Jika dialog tidak cukup untuk mengatasi distorsi dan ketidataksadaran ini, maka pengungkapan dan dekonsupsi ideologi harus melalui jalur tidak langsung dari prosedur yang berkaitan dengan "penjelasan" (*explaining*), bukan hanya "pemahaman" (*understanding*).

Ini adalah beberapa pertempuran kecil yang terjadi dalam perdebatan panjang antara Habermas dan Gadamer. Faktanya, argumen Habermas menembus inti hermeneutika Gadamer dan menjadi dasar bagi hermeneutika kritis Habermas. Habermas mengklaim bahwa masalah mendasar dalam hermeneutika Gadamer adalah bahwa ia menganggap setiap dialog antara subjek dan objek, atau antara subjek dan lainnya, adalah dialog yang jujur dan otentik, dan bahwa setiap peleburan cakrawala adalah peleburan yang nyata. Gadamer tidak mempertimbangkan kemungkinan adanya dialog palsu dan konsensus palsu. Tidak terpikir olehnya bahwa permainan pemahaman dan penafsiran yang mengalir dapat dirusak oleh kekuatan ideologis yang mendominasi, keras kepala, dan menyimpang, yang mungkin begitu halus sehingga tidak terlihat dan tidak dirasakan oleh para pemain itu sendiri. Habermas setuju dengan Gadamer bahwa dialog harus merupakan interaksi timbal balik yang bebas antara dua pihak. Namun, ia melihat bahwa kebebasan yang menjadi dasar dialog ini terancam secara mendasar. Begitu dialog terinfeksi ideologi, kebebasannya runtuh, dan kesepakatan yang dihasilkan menjadi kesepakatan yang menyimpang. Ideologi dapat meresap sepenuhnya ke dalam "pandangan dunia" (*worldview*) dan ke dalam "cakrawala" (*horizon*, yaitu kategori pemahaman yang tidak dapat kita lihat melampauinya); tetapi ideologi juga dapat menyusup ke dalam jaringan bahasa itu sendiri dan menjalin dirinya ke dalam benang lungsin dan pakan bahasa. Dengan demikian, bahasa, yang merupakan alat esensial untuk dialog Gadamerian, menjadi pembawa infeksi ideologis; dan dengan demikian, Gadamer tampak dalam karikatur sebagai dokter bedah berbahaya yang membawa tas alat bedah yang terkontaminasi.

Habermas setuju dengan Gadamer bahwa memainkan permainan penafsiran berarti memainkan permainan bahasa. Namun, memainkan permainan bahasa bagi Habermas berarti mempraktikkan dominasi, kekerasan, dan distorsi; jika hermeneutika ingin menuju kebenaran dan mengarah padanya, ia harus berdiri di luar permainan sebagai pengamat objektif. Penafsir harus mengambil posisi sebagai pengamat eksternal yang tidak terlibat agar dapat mendiagnosis dengan tepat operasi-operasi jahat dan perbuatan buruk yang dilakukan oleh ideologi dan bahasa. Karena baik ideologi maupun bahasa meresap ke dalam "pandangan dunia" (*worldview*) bahkan pada pemikir kritis yang paling tangguh, Habermas harus menemukan titik Archimedes yang memungkinkannya mengungkap rahasia tersembunyi ideologi dan bahasa, dan ia ternyata lebih beruntung daripada Archimedes sendiri. Pasalnya, Habermas berhasil menemukan dua titik tersebut, bukan satu: yaitu **psikoanalisis Freudian** dan **kritik Marxis terhadap ideologi**.

Psikoanalisis Freudian menawarkan model untuk menyembuhkan penyakit yang berasal dari distorsi sistematis yang ditimbulkan oleh ideologi dan bahasa pada pandangan dunia. Psikanalis mendorong pasien, melalui bahasa, untuk menyembuhkan penyakit yang disebabkan oleh kenangan dan dorongan tak sadar; demikian pula, hermeneutika kritis harus mendorong kemanusiaan, melalui wacana, untuk melawan penindasan, kepalsuan, dan reifikasi yang terkandang dalam pengetahuan.

Adapun tradisi Marxis dalam kritik ideologi, yang merupakan pilar utama pemikiran Sekolah Frankfurt secara umum, menawarkan model lain untuk menembus struktur bawah masyarakat dan memeriksa konstruksi sosial pengetahuan. Marx dalam bukunya *Ideologi Jerman* berkata: "Kesadaran tidak menentukan kehidupan; kehidupanlah yang menentukan kesadaran." Namun, di antara berbagai bentuk kesadaran dan ekspresi dalam masyarakat mana pun, ada kesadaran dominan dan menguasai, serta kesadaran lain yang dikuasai, tunduk, dan kalah. Kesadaran dominan adalah kesadaran kelas penguasa, yang membentuk ideologi masyarakat, berfungsi untuk membenarkan kekuasaan kelas yang mendominasi, melayani kepentingannya, dan melegitimasi kondisinasya. Tugas kritik Marxis terhadap ideologi adalah mengungkap tipu muslihat ideologis dari kesadaran dominan dan ekspresi yang berlaku. Kritik ini berpijak pada kepentingan emansipatoris dan bertujuan untuk membebaskan kelas-kelas yang tertindas.

Habermas memanfaatkan warisan Marxis dan Freudian, dan membangun teori penafsiran yang dimulai dari asumsi bahwa setiap makna yang dihasilkan dari kesepakatan patut dicurigai sebagai produk kesepakatan palsu, dan dengan demikian merupakan makna yang menyimpang. Tugas hermeneutika kritis adalah mencari kesepakatan sejati dan makna otentik. Karena proses pencarian kesepatan adalah dalam kondisi terbaik adalah petualangan intelektual, Habermas meminjam gagasan tentang rasionalitas dari Max Weber, khususnya gagasan tentang tindakan dan tindakan rasional.

TEORI TINDAKAN KOMUNIKATIF (*THEORY OF COMMUNICATIVE ACTION*)

TINDAKAN rasional, dalam pengertian paling sederhana dan jelas, adalah tindakan yang direncanakan dan diperhitungkan, dirancang untuk mencapai tujuan tertentu. Tindakan ini selalu merupakan prosedur termudah untuk meraih keberhasilan maksimal yang mungkin. Tak perlu dikatakan bahwa tidak semua tindakan manusia adalah tindakan sisional; namun, sebagian besar tindakan yang yang menjadi dasar masyarakat menjadi tindakan rasional: bisnis dan investasi, prosedur hukum, administrasi kantor, dan sebagainya. Tindakan rasional dapat diarahkan pada keberhasilan atau efisiensi, atau pada pemahaman otentik; tindakan rasional juga dapat bersifat sosial atau non-sosial dalam ruang lingkupnya. Berdasarkan klasifikasi ini, Habermas membagi tindakan rasional menjadi:

1. **Tindakan rasional yang diarahkan pada keberhasilan**, yang terbagi menjadi dua jenis:
   - **Tindakan instrumental non-sosial**, yang mengambil model rasionalisasi teknis.
   - **Tindakan strategis sosial**, yang berarti dilakukan dalam konteks di mana terdapat pihak-pihak rasional lainnya. Tindakan strategis pada dasarnya bersifat kompetitif dan direncanakan untuk menekan, membatasi, atau mengungguli tindakan pihak lain. Tindakan strategis terbagi menjadi dua:
     a. **Tindakan strategis eksplisit**: di mana semua pihak menyadari bahwa mereka berada dalam proses kompetitif, seperti dalam kompetisi, debat, atau prosedur hukum.
     b. **Tindakan strategis implisit**, yang terbagi lagi menjadi dua:
        — **Tindakan yang melibatkan penipuan sadar**, seperti manipulasi dan rayuan, di mana hanya satu pihak yang mengetahui tipuannya.
        — **Tindakan yang melibatkan penipuan tidak sadar**, seperti distorsi ideologis, di mana semua pihak tidak menyadari tipuannya.
2. **Tindakan komunikatif (*communicative action*)**, satu-satunya tindakan rasional yang bertujuan pada pemahaman sejati. Ciri pembeda utamanya dari tindakan strategis adalah bahwa tindakan komunikatif tidak bersifat kompetitif. Meskipun rasional, tindakan ini didasarkan pada kerendahan hati dan didorong oleh semangat kerja sama antar-subjek, bebas dari egoisme dan kepentingan pribadi.

Habermas berpendapat bahwa dalam konteks tindakan komunikatif, kita memerlukan hermeneutika kritis untuk mencapai tujuan bersama dari tindakan ini, yaitu pemahaman bersama. Dalam konteks tindakan strategis, kita memerlukan hermeneutika kritis untuk mengungkap niat jahat dan maksud buruk yang tersembunyi di balik tindakan strategis. Karena baik tindakan komunikatif maupun strategis diwujudkan dalam bahasa, hermeneutika kritis harus memberikan perhatian pada bahasa. Di sinilah muncul perubahan linguistik terkenal Habermas: peralihan dari kritik pengetahuan ke kritik bahasa, yang memasukkan kritik gaya ideologi Marx ke dalam ranah linguistik.

METODE PENAFSIRAN HABERMAS: PRAGMATIK UMUM

STUDI bahasa secara umum terbagi menjadi beberapa cabang berikut (dengan mengesampingkan dalam konteks ini "fonologi" (*phonology*), "fonetik" (*phonetics*), dan "morfologi" (*morphology*)):

- **Sintaksis (*syntactics*)**, yang mempelajari hubungan antar tanda-tanda linguistik.
- **Semantik (*semantics*)**, yang mempelajari hubungan tanda-tanda linguistik dengan "realitas di luar bahasa."
- **Pragmatik (*pragmatics*)**, yang mempelajari hubungan tanda-tanda linguistik dengan penggunanya dari kalangan manusia. Bahasa bukanlah sesuatu yang tersimpan dalam kamus dan buku tata bahasa, melainkan sesuatu yang terkait dengan manusia. Cara termudah untuk menjelaskan topik-topik pragmatik adalah dengan mengatakan bahwa pragmatik mencakup semua isu yang tidak dapat diteliti oleh ahli bahasa dan filsuf bahasa dalam ranah sintaksis atau semantik. Faktanya, dalam banyak diskusi linguistik, frasa "itu hanya masalah pragmatik" digunakan untuk meremehkan beberapa isu dan topik serta tidak menganggapnya serius.

Habermas mengaitkan hermeneutika kritisnya dengan pragmatik, cabang linguistik terbaru yang baru diakui sebagai bagian dari ilmu bahasa pada paruh kedua abad ke-20. Mungkin keterlambatan ini disebabkan oleh fakta bahwa pragmatik sangat menyimpang dari subjek tradisional ilmu bahasa menurut pembedaan ketat yang dibuat oleh Ferdinand de Saussure (1857–1913), pelopor linguistik modern, antara "bahasa" (*langue*) dan "ucapan" (*parole*). "Bahasa" (*langue*) adalah cetakan atau struktur linguistik yang ada secara ideal di luar penggunaan sehari-hari tertentu, yaitu penggunaan yang disebut Saussure sebagai "ucapan" (*parole*). "Ucapan" menurut Saussure adalah kumpulan ujaran sehari-hari yang tidak teratur, yang tidak cocok sebagai subjek ilmu seperti linguistik, sedangkan "bahasa" baginya adalah materi ideal yang terorganisir yang dapat menjadi subjek penelitian ilmiah.

Di antara semua cabang ilmu bahasa, hanya pragmatik yang berani mempelajari "ucapan" (*parole*), sementara cabang-cabang lain lebih memilih mempelajari entitas terorganisir yang stabil, yaitu "bahasa" (*langue*). Meski begitu, Habermas fokus pada studi pragmatik, tidak hanya memodifikasi dan menyesuaikannya, tetapi juga mempertajam dan mengadaptasinya agar sesuai dengan kebutuhan kritisnya.

Faktanya, Habermas tidak terlalu tertarik pada keterlibatan pragmatik dengan "ucapan" (*parole*) dalam pengertian Saussure, yang ia anggap sebagai urusan duniawi yang berlebihan. Sebaliknya, ia tertarik pada prinsip-prinsip dasar yang mengatur pragmatik dan pemanfaatan bahasa olehnya. Ia mulai mencari keteraturan, struktur, dan cetakan dalam ujaran kehidupan sehari-hari, sehingga menciptakan revolusi dalam pragmatik. Dengan memperlakukan "ucapan" seperti "bahasa," ia menciptakan apa yang disebutnya "pragmatik umum" (*universal pragmatics*). Jika pragmatik dimulai dengan metode pengumpulan data empiris, pragmatik umum Habermas didasarkan

pada rekonstruksi strategi yang digunakan orang dalam melakukan tindakan komunikatif mereka dalam konteks tertentu.

Proyek pragmatik umum, oleh karena itu, adalah rekonstruksi interaksi komunikatif yang ideal. Proyek ini didasarkan pada tiga teori utama, dua di antaranya berasal dari tradisi filsafat bahasa Anglo-Saxon, dan yang ketiga dari linguistik spekulatif Jerman. Teori pertama dari ketiga teori ini adalah skema tiga dunia Karl Popper (1902–1994): Dunia 1: dunia lingkungan alam; Dunia 2: dunia ide dan pengalaman subjektif; Dunia 3: dunia pengetahuan objektif, dunia sosial antar-subjek. Habermas mengambil inspirasi dari skema Popper ini dan berpendapat bahwa jika ada perbedaan esensial antara ketiga dunia ini, maka harus ada perbedaan esensial antara bahasa-bahasa yang digunakan sesuai dengan atau dalam konteks masing-masing dunia tersebut. Untuk menindaklanjuti wawasan awal ini, Habermas memanfaatkan teori dasar kedua, yaitu teori "tindakan ujaran" (*speech acts*) yang dimulai oleh Wittgenstein (1889–1951) dan muridnya asal Inggris, John Austin (1911–1960). Dalam bukunya *How to Do Things with Words*, John Austin mengklasifikasikan tindakan ujaran, membagi tindakan ujaran menjadi tiga tingkatan:

1. Pada tingkat pertama, kita menemukan fungsi ujaran murni dari ujaran atau pernyataan, seperti ketika saya menghasilkan suara, membentuk kalimat yang bermakna, atau mengatakan sesuatu yang memiliki arti. Tindakan ini disebut *Locutionary Act* (Tindakan Lokusioner).
2. Pada tingkat kedua, ada fungsi performatif dari ujaran atau pernyataan, di mana mengatakan sesuatu itu sendiri merupakan tindakan: misalnya, ketika saya menulis dalam wasiat saya, "Saya mewariskan jam tangan saya kepada saudara saya dan menyerahkannya kepadanya," saya tidak menggambarkan apa yang saya lakukan atau membuktikan bahwa saya melakukannya, melainkan saya melakukan tindakan dan mewariskan jam tangan. Ketika saya mengatakan pada saat akad nikah, "Saya menerima wanita ini sebagai istri saya," saya tidak memberitahu tentang diri saya atau menyampaikan fakta pernikahan—saya sedang menikah. Kalimat di sini bukan hanya pemberitahuan, laporan, atau pembuktian; itu adalah kalimat performatif, ujaran performatif. Tindakan ini disebut *Illocutionary Act* (Tindakan Ilokusioner/Performatif/Insyai).
3. Pada tingkat ketiga, ada fungsi persuasif atau provokatif, yaitu ketika pembicara bermaksud melalui ucapannya untuk menimbulkan efek pada pendengar: persuasi, ketakutan, kecemasan, ejekan, atau penghinaan, dan lain-lain. Tindakan ini disebut *Perlocutionary Act* (Tindakan Perlokusi).[1]

Habermas berpendapat bahwa teori tindakan ujaran John Austin membuka jalan bagi teorinya tentang pragmatik umum, karena teori ini membahas beberapa aturan umum untuk kompetensi komunikatif yang bertujuan untuk menjelaskan syarat-syarat yang diperlukan untuk penggunaan kalimat yang berhasil, yaitu yang dipahami dan mengikat, dalam ujaran atau ekspresi verbal. Pragmatik umum berkaitan

---

1 Austin, John. *How to Do Things With Words*. Oxford University Press, 1975, hlm. 5-6.

dengan analisis bahasa yang digunakan sebagai tindakan sosial, khususnya sebagai tindakan strategis dan tindakan komunikatif; penggunaan semacam ini pada dasarnya bersifat *ilokusioner*. Dari ketiga jenis tindakan ujaran yang diusulkan Austin, tindakan *ilokusioner/performatif/insyai* adalah yang paling menarik perhatian Habermas.

Namun, Habermas mencatat bahwa teori tindakan ujaran John Austin memiliki kekurangan mendasar, yaitu Austin tidak menyadari bahwa tindakan ujaran dapat terkait dengan analisis "kevalidan" (*validity*) yang jauh lebih kompleks daripada sekadar analisis "kebenaran" proposisional (*propositional truth*, yaitu kebenaran faktual dari informasi yang ditentukan oleh pernyataan). Ada dimensi lain dari kevalidan yang sama penting dan legitimasinya dengan kebenaran proposisional. Meskipun analisis kebenaran proposisi sangat cocok untuk bahasa yang digunakan untuk merujuk pada dunia pertama Popper (fisik) dalam konteksnya, itu mungkin tidak cocok sebagai kriteria untuk menganalisis klaim kevalidan bahasa yang digunakan untuk merujuk pada dua dunia lainnya (subjektif dan antar-subjektif) dalam konteksnya. Habermas bertanya: Jika ada perbedaan esensial antara ketiga dunia dan, karenanya, harus ada perbedaan antara bahasa-bahasa yang digunakan untuk merujuk atau dalam konteks masing-masing dunia ini, mengapa filsafat bahasa dan ilmu bahasa hingga zaman Austin tetap terikat pada satu kriteria monologis untuk menganalisis kevalidan, yang tidak peka terhadap perbedaan-perbedaan linguistik yang esensial?

Untuk melanjutkan jalan yang dibuka oleh teori tindakan ujaran, Habermas memanfaatkan teori dasar ketiga, yaitu teori psikologis dan linguistik Jerman oleh Karl Bühler. Bühler menarik perhatian pada fakta bahwa bahasa dapat digunakan untuk berkomunikasi dengan tiga cara:

1. Untuk merepresentasikan fakta tentang dunia nyata.
2. Untuk mengekspresikan niat dan pengalaman pembicara.
3. Untuk membangun hubungan dengan pendengar.

Ada korespondensi yang mencolok antara ketiga fungsi linguistik ini dan tiga dunia Popper. Habermas secara langsung mengikuti jejak Bühler dan secara tidak langsung mendapat manfaat dari teori Popper, merumuskan kembali konsep bahasa yang digunakan sebagai tindakan sosial, yaitu sebagai tindakan ujaran *ilokusioner* (performatif/insyai), dan membagi struktur bahasa ini menjadi tiga komponen:

- **Komponen proposisional**
- **Komponen ekspresif**
- **Komponen ilokusioner**

Meskipun ketiga komponen ini ada dalam setiap tindakan ujaran *ilokusioner*, keberadaannya bervariasi dalam proporsi dan jumlahnya. Berdasarkan komponen yang dominan, Habermas mengklasifikasikan tindakan ujaran ilokusal menjadi: **informatif** (*constative*), **ekspresif** (*avowal* atau *representational*), dan **regulatif** (*regulative*).

Tindakan ujaran informatif (*Constative Speech Act*): Komponen dominannya adalah komponen proposisional, merujuk pada dunia pertama Popper (fisik),

menjalankan fungsi merepresentasikan fakta (menurut Bühler), dan berbasis pada metode kognitif dalam komunikasi.

Tindakan ujaran ekspresif (*Avowal* atau *Representational*): Didominasi oleh komponen ekspresif, merujuk pada dunia kedua Popper (subjektif internal), menjalankan fungsi mengungkapkan isi hati pembicara dan membuka batinnya, serta berbasis pada mode ekspresif dalam komunikasi.

Tindakan ujaran regulatif (*Regulative Speech Act*): Didominasi oleh komponen ilokusioner, merujuk pada dunia ketiga Popper (antar-subjektif/sosial/objektif), menjalankan fungsi membangun hubungan sosial yang sah, dan berbasis pada mode interaktif dalam komunikasi.

Dengan demikian, ketiga-tida tindakan ujaran ini menunjukkan adanya perbedaan esensial dalam bahasa yang digunakan dalam konteks masing-masing dari tiga dunia Popper, dengan perbedaan yang jelas dalam struktur, fungsi, dan mode. Berdasarkan perbedaan-perbedaan esensial yang jelas ini, muncul hasil yang sangat penting yang menjadi pusat pragmatik umum Habermas: bahwa analisis "kevalidan" (*validity*) harus membentuk tiga jalur terpisah yang menghormati perbedaan antara ketiga-tida tindakan ujaran ini, menjaga perbedaan di antara mereka, dan tidak mencampuradukkan hal-hal yang membuka ruang bagi kepalsuan dan reifikasi untuk menyusup ke dalam jaringan bahasa. Dengan demikian, tindakan ujaran informatif dianalisis dari segi fungsi referensial dan prediktifnya, tindakan ekspresif dianalisis dari segi maksud, niat, dan batinnya, dan tindakan regulatif dianalisis dari segi cara mereka membangun hubungan antar-pribadi.[[1]]

Sementara teori Austin puas dengan analisis "kebenaran" tindakan ujaran dengan fokus pada struktur institusional yang mengelilinginya dan hubungan kekuasaan yang lebih luas, Habermas bersikeras bahwa analisis "kevalidan" tindakan ujaran dapat dilakukan terisolasi dari kondisi kontekstualnya; hal ini hanya mungkin dilakukan dengan menetapkan "kriteria kevalidan" khusus untuk masing-masing dari ketiga-tida tindakan ujaran:

- **Tindakan ujaran informatif (*Constative*)**: Kriteria kevalidanahnya adalah **"kebenaran"** (*truth*, dalam arti kebenaran proposisi dan kesesuaian isi pernyataan dengan dunia luar).
- **Tindakan ujaran ekspresif (*Avowal*)**: Kriteria kebenarannya adalah **"kejujurahan, kejujuran, dan niat tulus"** (*truthfulness* atau *sincerity*).
- **Tindakan ujaran regulatif (*Regulative*)**: Kriteria kevalidanahnya adalah **"kepalaian atau ketepatan"** (*appropriateness* atau *rightness*).

Singkatnya, pragmatika umum, alih-alih membatasi dirinya pada kriteria tunggal atau "monologis", menawarkan kriteria berbeda untuk mengevaluasi tindakan ujaran sesuai dengan sifat dan komposisi spesifik masing-masing tindakan dari tindakan

1 Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 2, diterjemahkan oleh Thomas McCarthy, Bacon Press, Boston, 1989, hlm. 62.

dari segi referensi, struktur, fungsi, dan mode: mengevaluasi tindakan informatif terutama berdasarkan apakah "proposisi" dalamnya benar atau salah, mengevaluasi tindakan ekspresif terutama berdasarkan apakah mereka memiliki integritas maksud, kejujurahan niat, dan kemurnian hati atau tidak, dan mengevaluasi tindakan regulatif terutama berdasarkan apakah cara mereka membangun hubungan antar-pribadi adalah tepat, lurus, dan benar atau tidak.

Perlu dicatat bahwa mengevaluasi tindakan ujaran dengan kriteria utama yang dibatikan untuknya sesuai dengan komponen struktural dominan tidak berarti mengabaikan komponen lain dan tidak mengevaluasinya dengan kriteria yang sesuai. Kita tidak boleh lalai bahwa setiap tindakan ujaran memiliki komponen utama yang dominan dan dua komponen lain yang tidak dominan, yang juga harus mendapatkan evaluasi yang sesuai dengan perkada masing-masing. Dengan kata lain, kita bisa mengatakan bahwa setiap tindakan ujaran mengajukan satu klaim kevalidan secara langsung dan dua klaim lainnya secara tidak langsung; oleh itu, kita harus menganalisis tindakan ujaran secara primer dengan kriteria kevalidan utama yang sesuai dengan komponen dominan, dan menganalisanya secara sekunder dengan dua kriteria lain yang sesuai dengan komponen sekunderanya. Dengan kata lain, pragmatik umum mengakui bahwa setiap tindakan ujaran dapat dan harus dievaluasi dari tiga perspektif berbeda, melemparkan jaringan teoretis yang halus dalam proses ini untuk menangkap dan menyaring setiap niat jahat dari tindakan strategis.

PRAPRAGMATIKA UMUM DAN PROGRAM KRITIS HABERMAS

BAGI yang bertanya setelah perjalanan melelahkan ini di jalur pragmatik umum: Apa hubungan antara teori ini dan isu utama Habermas, yaitu kritik terhadap ideologi? Pragmatik umum sebenarnya memiliki hubungan erat dengan kritik terhadap ideologi, dengan dua cara:

1. **Pertama**, pragmatik umum menawarkan diri sebagai standar atau ukuran yang harus diterapkan pada semua tindakan strategis untuk mengungkap agenda sadar atau tidak sadarnya, serta kehendak kekuasaan yang disembunyikan dan dirahasiakannya. Dengan menganalisis setiap tindakan strategis melalui analisis tiga kali lipat (*kebenaran*, *kejujurahan*, dan *kepetingan*), penafsir kritis dapat dengan mudah menelanjangi tindakan tersebut, mengungkap bahwa itu adalah tindakan strategis, dan menentukan cara tindakan tersebut melakukan distorsi sistematis terhadap proses komunikasi. Jika tindakan ujaran ilokusioner gagal dalam salah satu dari uji tiga ini, tindakan itu langsung menjadi patut dicurigai sebagai mengandung elemen strategis dan distorsi ideologis. Menurut Habermas, pragmatik umum mampu melacak elemen ideologis yang paling terselubung yang menyusup ke dalam jaringan bahasa. Inilah hermeneutika kritis Habermas dalam arti yang paling tepat; ini adalah metode yang mengembangkan hermeneutika keraguan dari para maestro besarnya, Marx, Nietzsche, dan Freud, serta mempertajam dan menyempurnakan alat-alatnya secara teknis, logis, dan

linguistik.

2. **Kedua**, pragmatik umum menjauh dari dunia pesimistis ketiga-tida maestro keraguan dan menuju dunia yang lebih cerah di mana rasionalitas dapat mengambil alih kendali. Pragmatik umum menyediakan teladan yang dapat diaspiasi oleh tindakan komunikatif dan syarat alat untuk bekerja. Jika hermeneutika kritis Habermas bersifat skeptis dan pesimistis, teorinya tentang tindakan komunikatif sangat optimis, bahkan mendekati "utopis," sehingga menjadikan gagasan non-kapitulasi tentang rasionalitas sebagai gagasan yang menonjol dan jelas dalam dunia pasca-modern yang dijalaninya.

Faktanya, Habermas menghidupkan semula "dialog" Gadamerikan dan membangkitkannya kembali setelah sebelumnya melukainya, dengan menyuntikannya dengan pragmatika baru yang memurnikan "cakrawala" Gadamerikan, dan juga "bahasa" Gadamerikan, dari infeksi ideologis dan dari kehendak kekuasaan tak sadar. Habermas, dalam suatu cara, adalah "Gadamerikan" dalam arti bahwa ia percaya pada dialog sebagai jalan akhir menuju rasionalitas. Ia telah menempatkan dialog Gadamerik dalam kerangka praktik komunikasi verbal yang ideal, di mana semua pihak dalam dialog memiliki kesempatan yang setara untuk berpartisipasi dalam dialog yang adil, memutuskan, mempertahankan, atau memeriksa klaim validitas dalam tindakan ujaran, di mana interaksi timbal balik tidak dibatasi atau ditekan oleh hierarki sosial atau norma-norma yang mengikat untuk satu pihak, dan di mana para pelaku komunikasi bebas dari agenda strategis apa pun.

*****

TAWBATUL LAFZH (TENTANG TAFSIR HERMENEUTIKA HABERMAS)

Inilah aku datang kepadamu, wahai penyair
Berat dengan kejahatanku, tenggelam dalam dosa-dosaku
Aku tersungkur di kakimu
Dan bertobat di tanganmu
Dan aku mengaku:
Aku adalah tiran yang lalim
Tak ada di alam ini yang melebihiku dalam kelaliman dan tirani
Manusia mengira dia menciptakanku, dan memanfaatkanku
Kebenaran yang kukatakan padamu, akulah yang memperbudak dan menawannya
Dan kutarik dia seperti orang yang terhipnotis
Dan aku tak izinkan dia melihat dunia kecuali yang kuinginkan dia lihat

******

Dan karena aku tua di senja hari!
Bayanganku selalu lebih panjang dariku
Dan mereka lebih lembut dan lebih halus dariku
Dan lebih tajam dan lebih menyebar!

******

Betapa banyak kerusuhan dan perang yang kubicarakan
Bersemayam di debu medan perang, tak ada yang melihatku
Menikmati tumpahan darah
Mabuk dengan aroma darah
Tertawa atas kebodohan para musuh

******

Izinkan aku mengaku
Aku selalu bersama yang lama
Dan prajurit dari prajuritnya yang paling ganas
(Seperti yang kukatakan padamu: aku tua di musim gugur di senja hari!)
Dan betapapun yang baru berjuang dan berkelana
Dan mabuk serta sombong
Selama aku berdiri, yang lama tetap berdiri dalam keutuhannya
Aku adalah garis kembalinya, dan jembatan pertobatan
Dan selama aku berjalan bebas
Dan berputar di lidah seperti adanya
Maka yang lama hidup dan berkuasa, duduk, dan memerintah

*****

Izinkan aku mengaku
Aku adalah polisi yang keras
Aku menarik yang lama dari yang baru, dan keunikan dari yang unik
Dan aku menurunkan malam tradisi atas semua
Aku menghapus yang asing dengan yang biasa
Dan menghancurkan pertanyaan dengan jawaban
Dan membunuh sesuatu dengan namanya!
Dan seperti kaki dicekik oleh sepatu Tiongkok
Aku mencekik visi dengan model
Dan keajaiban dengan pakaian
Aku selalu mampu mengatur alasan untuk yang palsu
Dan menciptakan identitas untuk yang batil
Dan memberikan cap elang untuk yang ilusi

****

Izinkan aku mengaku
Aku tak pernah berpindah kecuali membawa belati di bawah jubah
Bayanganku yang panjang selalu menyertaiku
Dan rombongan besar selalu bersamaku:
Dari kekeliruan ide
Dan tangisan perasaan
Dan dentingan pertempuran

Dan rintihan massa
Dan kepentingan kelas
Tidak... dosa-dosaku telah meluap, dan kesombonganku telah lama
Dan aku menjadi monster besar dengan kehadiran yang mencolok

****

.... [1] ....

1 Puisi ini memiliki kelanjutan yang kami pilih untuk tidak disertakan karena keluar dari solusi yang diusulkan oleh Habermas.

BAB 12
MAZHAB SKEPTISISME

"Tipu daya akan dihadapi dengan tipu daya yang berlipat ganda"

Keyakinan Cogito (Descartes):

> "... Aku berkata bahwa aku meragukan segalanya secara mutlak... dalam kesaksian indera, penilaian akal, dan keberadaan dunia. Namun, aku segera menyadari bahwa sementara aku ingin percaya bahwa segalanya adalah batil, maka pasti dan secara tak terelakkan, aku, yang berpikir demikian, adalah sesuatu. Ya, satu hal tetap terlindung dari keraguan, yaitu pikiran. Aku yakin bahwa aku berpikir. Dan bahkan jika aku meragukan bahwa aku berpikir, keraguan ini mengharuskan aku untuk berpikir juga; dan ketika aku meragukan, ketika aku berpikir, dan bahkan ketika aku salah dalam berpikir, aku pasti ada. Aku berpikir, maka aku ada *Cogito Ergo Sum*

Inilah aku telah menghapus debu, kerikil, dan reruntuhan, dan sampai pada batu kokoh tempat aku mendirikan bangunan filsafat yang kucari. Aku berpikir, maka aku ada. Pernyataan yang pasti benar setiap kali aku mengucapkannya dan setiap kali aku membayangkannya dalam pikiranku. Dan itu begitu kokoh dan pasti sehingga semua argumen para skeptis tak mampu menggoyahkannya. Sekalipun roh jahat mampu menyesatkanku dalam segala hal, ia tak akan mampu mencegahku dari keyakinan bahwa diriku ada ketika aku berpikir"[[1]].

> "... Namun, Cogito yang memberiku keberadaan dengan intuisi paling pasti, di sisi lain menempatkanku dalam isolasi total, yaitu isolasi pikiranku sendiri. Aku tak melihat jalan untuk keluar darinya dan tak mencapai keberadaan apa pun di luar diriku. Oleh karena itu, aku akan berusaha untuk melepaskan diri dari isolasi yang, jika berlangsung lama, akan menjadikan seluruh pengetahuan manusia sebagai ilusi dan mimpi. Aku akan mencari dukungan bagi pikiran dalam keberadaan nyata. Aku akan membuktikan keberadaan Tuhan dengan pikiran

1 Descartes, *Diskursus tentang Metode*, diterjemahkan oleh Mahmoud Mohamed Al-Khudairi, Dar Al-Katib Al-Arabi untuk Penerbitan dan Percetakan, 1968, Bagian Keempat.

itu sendiri agar menjadi jaminan bagi pengetahuanku yang jelas dan berbeda tentang dunia luar."

(Descartes - *Diskursus tentang Metode*)

....

Demikianlah Descartes menggunakan keraguan terhadap segalanya, namun ia lupa meragukan kesadaran itu sendiri.

Dan di sinilah Sekolah Keraguan muncul untuk menyatakan kepalsuan kesadaran itu sendiri, mengungkap tipu daya kesadaran langsung, dan menyingkap topengnya. Dengan demikian, setiap teori umum tentang tafsir harus menjelaskan kontradiksi antara dua jenis tafsir: tafsir sebagai pengingatan makna atau pemulihannya, dan tafsir sebagai penelusuran ilusi kesadaran dan kebohongannya serta pengembaliannya ke akar-akarnya. Selain itu, teori tafsir harus membagi masing-masing dari dua sekolah besar ini ke dalam teori-teori yang berbeda satu sama lain, bahkan asing satu sama lain (dan ini jelas lebih berlaku untuk Sekolah Keraguan daripada Sekolah Pengingatan). Ada tiga guru besar yang memegang otoritas atas Sekolah Keraguan, meskipun secara lahiriah mereka tampak berbeda dan saling meniadakan, yaitu: Marx, Nietzsche, dan Freud[1].

Jika kita kembali ke titik temu yang diambil masing-masing dari ketiga tokoh ini, kita akan menemukan bahwa mereka bertekad untuk memandang kesadaran secara keseluruhan sebagai kesadaran palsu pada dasarnya. Dengan cara mereka masing-masing, mereka mengajukan kembali masalah keraguan Descartes, memindahkannya ke inti benteng Descartes itu sendiri. Filsuf yang terlatih dalam sekolah Descartes tahu bahwa benda-benda itu meragukan, dan bahwa benda-benda tidak seperti yang tampak; tetapi ia tidak meragukan bahwa kesadaran adalah seperti yang tampak bagi dirinya sendiri; dalam kesadaran, ada keselarasan antara makna dan kesadaran akan makna tersebut. Sejak Marx, Nietzsche, dan Freud, ini juga menjadi bahan keraguan; setelah meragukan benda-benda, kita mulai meragukan kesadaran itu sendiri. Namun, kita tidak boleh salah memahami ketiga tokoh besar ini dan menggolongkan mereka ke dalam "skeptisisme". Mereka memang tiga penghancur besar, tetapi itu sendiri tidak boleh menyesatkan kita; seperti yang dikatakan Heidegger dalam *Being and Time*, penghancuran adalah momen yang ada dalam setiap pendirian baru. Ketiganya membersihkan cakrawala untuk dunia yang lebih otentik, untuk memajukan kekuasaan baru kebenaran, bukan hanya melalui kritik "penghancur", tetapi dengan menciptakan seni "tafsir". Descartes mengatasi keraguannya terhadap benda-benda dengan kejelasan kesadaran, dan mereka mengatasi keraguan mereka terhadap kesadaran dengan mengajukan penjelasan untuk makna. Mulai dari mereka, pemahaman menjadi hermeneutika, dan pencarian makna bukan lagi pengungkapan kesadaran akan makna, melainkan penguraian kode ekspresinya[2]. "Cogito", yaitu

1 Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy*, diterjemahkan oleh Denis Savage, New Haven dan London, Yale University Press, 1970, hlm. 32.

2 Ibid., hlm. 33.

kesadaran langsung, tidak mampu memahami apa yang dihasilkannya; oleh karena itu, ia harus menggunakan wacana lain untuk menjelaskan hasilnya, yang merupakan hasil yang memiliki makna tersembunyi yang tidak langsung, yang harus dihadirkan dan diangkat dari level bawah sadar ke level yang tampak. Itulah tugas tafsir yang terdiri dari menguraikan mekanisme yang mengendalikan kesadaran dan membuatnya tidak menyadari dirinya sendiri, sehingga memungkinkan untuk menilai tingkat perbudakannya dan menjelaskan penyusutan bidang pengetahuannya.

Meskipun ketiga tokoh besar ini berbeda dalam metode yang mereka gunakan dan masing-masing tersandung pada hambatan dan rintangan tertentu, itu bukan hal yang esensial; yang esensial adalah bahwa masing-masing dari mereka telah menciptakan, dengan sarana yang tersedia baginya, dengan bias zaman dan melawannya, ilmu tidak langsung tentang makna yang tidak dapat dikembalikan ke "kesadaran" langsung tentang makna. Masing-masing berusaha, dengan caranya sendiri, untuk membuat metode "sadar" mereka dalam menguraikan kode sesuai dengan pekerjaan tidak sadar dari pengkodean, yang mereka atribusikan kepada kehendak kekuasaan (Nietzsche), keberadaan sosial (Marx), dan mekanisme psikologis tidak sadar (Freud). "Tipu daya akan dihadapi dengan tipu daya yang berlipat ganda"[[1]].

Dengan demikian, terlihat bahwa ciri khas Marx, Freud, dan Nietzsche adalah hipotesis umum tentang proses pemalsuan kesadaran dan metode penguraian kode pemalsuan ini. Kedua proses ini berjalan bersama, selama orang yang curiga melakukan pekerjaan orang yang menipu dan berbohong tetapi dalam arah yang berlawanan. Freud menyerang masalah kesadaran yang menyimpang melalui jalan ganda mimpi dan gejala neurotik. Marx menyerang masalah ideologi dari dalam batas keterasingan ekonomi. Sedangkan Nietzsche, yang fokus pada masalah "nilai", mencari kunci untuk mengungkap kebohongan dan menyingkap topeng dalam aspek kehendak kekuasaan – kekuatannya dan kelemahannya. Faktanya, "genealogi moral" dalam pengertian Nietzsche, teori ideologi dalam pengertian Marxis, dan teori ideal dan ilusi dalam pengertian Freudian, mewakili tiga cara yang bertemu untuk mengungkap kepalsuan. Namun, ada sesuatu yang menyatukan mereka yang mungkin lebih luas dari ini dan hubungan tersembunyi yang mungkin lebih kuat dan lebih dalam. Ketiganya mulai dengan keraguan terhadap ilusi kesadaran, kemudian melanjutkan dengan menggunakan trik penguraian kode, tetapi mereka semua jauh dari merendahkan status "kesadaran"; sebaliknya, mereka bertujuan untuk memperluasnya. Misalnya, tujuan Marx adalah membebaskan kerja melalui pemahaman akan kebutuhan, tetapi pembebasan ini tidak terpisahkan dari wawasan sadar yang menentang pengaburan kesadaran palsu dan mengalahkannya. Tujuan Nietzsche adalah meningkatkan kekuatan manusia dan memulihkan keberanian dan intensitasnya; tetapi makna kehendak kekuasaan harus dipulihkan melalui kode: "manusia super", "kembalinya yang abadi", dan Dionysus, yang tanpanya kekuatan yang diinginkan akan jatuh ke dalam kekerasan duniawi belaka. Tujuan Freud adalah

1 Ricoeur, *Freud*, hlm. 34.

agar orang yang dianalisis mengendalikan kesadarannya dan menguasai makna yang asing baginya, sehingga memperluas jangkauan kesadarannya dan hidup dengan cara yang lebih baik, menjadi lebih bebas, dan lebih bahagia jika memungkinkan[1].

MARX:

MARX dan Engels berpendapat bahwa keberadaan individu terkait dengan kondisi material produksi mereka, dan bahwa penyebab sebenarnya dari perilaku manusia asing bagi pikiran sadar, karena berakar dalam organisasi sosial yang mengarahkan kesadaran manusia dan membuatnya tidak menyadari kebutuhan dan ideal sejatinya: "Produksi ide, konsepsi, dan kesadaran terkait langsung dan erat dengan aktivitas material manusia, itu adalah bahasa kehidupan nyata" (Marx dan Engels – *Ideologi Jerman*). Kehidupan menentukan kesadaran, kesadaran tidak menentukan kehidupan. Ini berarti bahwa kehidupan material adalah dasar hubungan sosial, dan kesadaran dikondisikan oleh keberadaan material dan sosial, sehingga tidak mungkin mengabstraksikan kesadaran dan ide manusia dari kondisi keberadaannya dan mengubahnya menjadi entitas independen dan dunia mental yang terpisah dari dunia material. Oleh karena itu, tidak ada gunanya naik ke prinsip-prinsip abstrak untuk memahami sejarah, melainkan harus bertumpu pada kondisi nyata yang paling sederhana dan umum yang mengawasi proses sejarah. Pada setiap tahap sejarah, kita menemukan serangkaian kekuatan produktif dan hubungan manusia dengan satu sama lain dan dengan alam yang ditransmisikan dari generasi ke generasi dan berubah karena pengaruh generasi baru ini. Di sinilah letak dasar nyata dari apa yang diungkapkan para filsuf dengan istilah seperti "esensi", "diri", "kesadaran", dan "pikiran", yang mengharuskan kita untuk melacak asal-usul dan pembentukannya dari kondisi tertentu dalam kerangka gerakan sejarah yang panjang[2].

Atas dasar material ini, Marx membangun teori keterasingan, sebuah teori realistis dialektis karena menyoroti kontradiksi sejarah yang hidup di inti kemanusiaan. Istilah keterasingan merujuk pada kondisi kesadaran yang terpisah dari dirinya sendiri dan kehilangan karakteristik dan kemampuannya, yaitu berubah menjadi sesuatu yang berbeda darinya dan mendominasinya. Yang terasing adalah yang tidak memiliki dirinya sendiri. Manusia kehilangan dirinya dan menjadi asing di hadapan dirinya sendiri di bawah pengaruh kekuatan musuh, meskipun diciptakan olehnya[3]. Konsep keterasingan pada Marx, seperti pada Hegel sebelumnya, didasarkan pada pembedaan antara keberadaan dan esensi, sehingga manusia berbeda dalam kenyataan (*actually*) dari apa yang ada dalam dirinya (*potentially*). Kondisi ini muncul dalam kerja dan pembagian kerja, yaitu dalam kerangka karakteristik sistem hubungan yang membedakan kapitalisme khususnya, dan sistem kepemilikan individu secara umum, sistem yang ditandai oleh dominasi kekuatan non-manusiawi dalam

1 Ibid., hlm. 34-35.

2 Nabiha Qara, *Filsafat dan Tafsir*, Dar Al-Tali'a, Beirut, 1998, hlm. 26-27.

3 *Kamus Filsafat*, Majelis Bahasa Arab, Badan Umum untuk Urusan Percetakan Amiri, Kairo, 1979, hlm. 16-17.

masyarakat, dan degradasi fisik, mental, dan moral pekerja. Marx membuktikan bahwa kerja adalah tindakan yang terjadi antara manusia dan alam, terwujud dalam produksi realitas baru di mana manusia berperan sebagai kekuatan alam terhadap alam. Sejauh sistem kepemilikan individu berkembang, kerja kehilangan sifat aslinya yang terdiri dari ekspresi kemampuan manusia, dan kerja serta produknya berubah menjadi keberadaan yang terpisah dari manusia, dari kehendak dan proyeknya: "Benda yang dihasilkan oleh kerja (produk/produksi) menghadapinya sebagai makhluk asing, sebagai kekuatan yang terpisah dari produsen. Produk kerja adalah kerja yang telah ditetapkan dan diwujudkan dalam sesuatu, itu adalah objektifikasi kerja" (Marx – *Manuskrip 1844*), sehingga dalam proses produksi, pekerja mengalami hubungannya dengan aktivitasnya sebagai hubungan dengan sesuatu yang asing yang tidak dimilikinya, dengan kekuatan negatif dan tidak berdaya. Kerja yang tampak bebas dalam masyarakat kapitalis adalah kerja yang dieksploitasi dan terasing, yang tidak mewujudkan diri pekerja sebagai pribadi atau menciptakan hubungan sosial yang erat dan sehat. Keterasingan dalam bidang kerja adalah dasar dari semua bentuk keterasingan lainnya, termasuk keterasingan ideologis. Ini menegaskan bahwa kesadaran palsu adalah hasil dari kontradiksi yang ada dalam kenyataan, yaitu dalam kehidupan ekonomi dan sosial[[1]].

NIETZSCHE:

NIETZSCHE bertemu dengan Marx dalam mengadopsi metode tafsir dan mencari asal-usul di inti kenyataan: ide dan nilai adalah produk yang penjelasannya memerlukan pengungkapan kondisi keberadaannya. Konsep kebutuhan pada Nietzsche bergantung pada gagasan asal-usul konkret, berbeda dengan metode metafisika yang terdiri dari naik ke dasar supranatural. Konsep "genealogi" merujuk pada pencarian asal-usul dan perkembangan fenomena manusia, yaitu mengetahui asal dan prosesnya, daripada berupaya memberikan sumber transenden ke sistem struktur akhir yang kaku. Masa lalu sebenarnya tidak punah; ia hadir dalam masa kini. Masa kini ini bermasalah karena banyaknya ilusi yang ditimbulkannya dalam pikiran manusia tanpa disadarinya. Dalam pandangan Nietzsche, kemanusiaan hidup dalam penyembahan berhala: berhala dalam moral, berhala dalam politik, berhala dalam filsafat. Ini adalah dewa-dewa palsu yang diciptakan dan disembahnya, sehingga ia tersesat dari jalan yang benar, dan mulai terhuyung-huyung dan bertabrakan hingga menemui ajalnya, seolah-olah sejak awal ia menginginkan kehancuran. Jika kita ingin menyelamatkan kemanusiaan dari kondisi ini, dan membuka jalan yang luas dan mulus menuju masa depan yang gemilang, dan jika kita benar-benar bertekad untuk memberikan makna luhur bagi keberadaan kita, dan mengangkat kehidupan dalam tangga menuju kesucian dan keagungan, maka kita harus membangkitkan keberanian dalam bentuknya yang paling megah, dan kejujuran dalam bentuknya yang paling telanjang, untuk menghadapi diri kita sendiri dan kondisi kita dengan sabar dan teguh, tanpa rasa malu atau segan; karena

1 Ibid., hlm. 190.

rasa malu atau segan tidak menyembuhkan penyakit apa pun. "Dan siapa yang ingin menciptakan dan berinovasi, dalam kebaikan atau kejahatan, harus terlebih dahulu menghancurkan dan membuang nilai-nilai!"

Nietzsche berkata: Aku bermimpi tentang munculnya komunitas pria yang benar-benar bebas, kuat, tidak berkompromi atau lunak, yang menyebut diri mereka "penghancur", yang menundukkan segalanya pada kritik mereka, dan mengorbankan diri mereka demi kebenaran. Segala yang jahat dan batil harus tampak di siang hari bolong! ... "Pikiran bebas tidak gentar jika melihat pendapat yang bertentangan dengan yang biasa, karena ia memiliki hak mutlak untuk menciptakan ide-ide baru yang mampu ia ciptakan. Sedangkan pikiran yang diperbudak menganggap benar segala yang memiliki masa lalu panjang, segala yang tampak mudah dipercayai, segala yang bermanfaat, dan akhirnya segala yang telah dikorbankan untuknya, sehingga ia tidak ingin membayangkan bahwa semua pengorbanan itu sia-sia"[1]. Nietzsche berpendapat bahwa tafsir secara alami bergantung pada perspektif pribadi (*perspectival*) dan selalu berada di luar batas objektivitas (*post-objective*), bahkan tidak dapat dipisahkan dari kepentingan mereka yang memegang kendali dalam suatu budaya, sehingga kepentingan ini dapat disebut sebagai kepentingan kekuasaan (*power interest*). Mengungkap kepentingan yang tersembunyi di balik setiap tafsir hanya mungkin dilakukan dengan menelusuri silsilahnya dan menggali asal-usulnya (genealogi), yaitu dengan melacak akarnya dalam sejarah dan masyarakat. Setiap tafsir tunduk pada pohon keluarga yang sering diabaikannya karena ia berteduh di bawah bayangannya dan memakan buahnya[2]. Nietzsche menyerang semua penilaian moral yang dikeluarkan oleh kemanusiaan, menjelaskan secara rinci sumber-sumber yang menjadi asal penilaian ini, mengungkap sumber-sumber sejati yang menjadi asalnya, menyingkap ilusi yang telah menjerat kemanusiaan, dan sampai pada teorinya yang terkenal tentang pembedaan antara dua jenis moral: moral tuan dan moral budak, yaitu moral yang berasal dari yang unggul dalam kemanusiaan, dan moral yang berasal dari rakyat jelata dan kelas-kelas yang merosot di dalamnya[3]. Nietzsche berkata bahwa nilai-nilai tuan didasarkan pada kekuatan, kepahlawanan, risiko, kejujuran, penaklukan, tarian, olahraga fisik, dan segala yang mengungkapkan vitalitas yang melimpah, bebas, dan gembira yang mencintai kehidupan dan mendekatinya dengan percaya diri dan kebanggaan, serta membenci kelemahan, kerendahan, kehinaan, kebohongan, sanjungan, kemunafikan, dan kompromi. Tak heran jika yang dikuasai dan budak memberontak terhadap nilai-nilai ini dan menciptakan nilai-nilai yang berlawanan yang didasarkan pada ketakutan terhadap kehidupan dan ketidakpercayaan padanya, memuliakan kelemahan, kerendahan, dan ketidakmampuan serta menyebutnya kebaikan, kebajikan, dan belas kasihan, menggunakan kelicikan dan kemunafikan serta menyebutnya kelembutan

1 Abdul Rahman Badawi, *Nietzsche*, Agensi Publikasi, Beirut, Edisi Kelima, 1979, hlm. 163-166.

2 Mohamed Enani, *Istilah Sastra Modern*, Perusahaan Mesir Internasional untuk Penerbitan Longman, Mesir, Edisi Kedua, 1997, hlm. 216.

3 Abdul Rahman Badawi, *Nietzsche*, hlm. 170-171.

dan kecerdasan, terpaksa tunduk dan menyebutnya ketaatan, terpaksa hina dan menyebutnya kesabaran, serta terpaksa rendah dan menyebutnya kerendahan hati.

Nietzsche melacak sejarah konflik antara nilai-nilai tuan dan nilai-nilai budak, yang menyaksikan gelombang tarik-menarik yang berakhir, dengan jatuhnya Napoleon, dengan kemenangan nilai-nilai budak. Nietzsche menyimpulkan dari penelitiannya hasil penting: pertama, bahwa penyebab kemerosotan Eropa yang melanda zamannya, dan kemudian penderitaan kemanusiaan sepanjang sejarahnya dari kemunduran, adalah kemenangan nilai-nilai moral yang berasal dari budak, dan dominasi moral budak dan hukumnya atas moral tuan dan nilai-nilai aristokrat yang mulia, menempatkan nilai-nilai kelemahan di tempat nilai-nilai kekuatan, menjadikan ketidakmampuan sebagai kebajikan dan kebutuhan ketidakmampuan sebagai sifat terpuji yang dicari, dan pemiliknya adalah orang baik; sedangkan pemilik nilai-nilai kekuatan adalah jahat. Kedua, bahwa sumber moral dan penilaian nilai dalam moral bukanlah perintah yang lebih tinggi seperti yang dikatakan Kekristenan, juga bukan akal manusia dengan esensi yang tertanam di dalamnya yang memerintahkan kebaikan dan membedakan antara itu dan kejahatan, atau dengan “perintah absolut” dalam sifatnya yang menyerukan pelaksanaan “kewajiban” tanpa syarat, tanpa perlu menurunkan hukum moral dari pengalaman, seperti yang dikatakan para filsuf, terutama Kant. Melainkan itu adalah sifat manusia dengan nalurinya, dan di atas semua naluri ini adalah cinta akan dominasi dan kehendak kekuasaan. Tidak ada tindakan moral dalam dirinya sendiri, melainkan ada tafsir terhadap tindakan manusia dan penilaiannya, tergantung pada sifat orang yang melakukan tindakan dan penilaian, dan apa yang diinginkan sifat ini dari cinta akan dominasi dan kehendak kekuasaan. Dan hal yang dinilai itu sendiri tidak moral atau anti-moral, melainkan netral[1].

Ilusi terbesar yang dipegang manusia adalah kepercayaan pada keutamaan akal dan pengabaian mekanisme mendalam yang berada di luar jangkauan kesadaran. Ketidaksadaran menentukan segalanya dalam manusia dalam ucapan dan tindakannya: itu mendirikan ketidaktahuan di inti realitas ini: manusia berkata dan bertindak dengan cara yang berbeda dari apa yang ia pikir ia katakan atau lakukan! Dengan menggeser kesadaran dari pusatnya dan “menggulingkannya” dari takhtanya, filsafat Nietzsche mengembalikan aktivitas yang dipulihkan ke kehendak kekuasaan; sehingga ketidaksadaran akan terintegrasi dalam hubungan yang menghubungkan kesadaran, sebagai realitas bawahan, dengan masalah kehendak kekuasaan yang didirikan sebagai prinsip awal dan penyebab utama. Kehendak kekuasaan tampak sebagai prinsip ketidaksadaran dan kebutuhannya serta transendensinya juga. Berkat transendensi ini, kehendak kekuasaan sesuai dengan gerakan kehidupan sejauh kehidupan mengarah ke atas di atas dirinya sendiri. Kehendak kekuasaan adalah “esensi terdalam dari yang ada sejauh setiap yang ada berusaha melampaui dirinya sendiri. Dengan demikian, kehendak kekuasaan mewakili sumber tafsir dan penilaian sehingga semua penilaian moral kita ditentukan dan diatur olehnya[2].

1 Ibid., hlm. 196-197.

2 Nabiha Qara, *Filsafat dan Tafsir*, hlm. 29-30.

FREUD:

PENEMUAN Freud adalah kejutan nyata bagi kesombongan manusia dan kepercayaannya yang berlebihan pada akalnya serta penerimaan naifnya terhadap isi kesadarannya. Bagian terbesar dari perilaku dan emosi manusia berasal dari elemen tidak sadar yang tidak ia ketahui. "Sebagian besar hal penting terjadi di belakang punggung seseorang"; ketidaksadaran adalah seluruh kehidupan psikis di mana kesadaran hanya memainkan peran sekunder. Telah terbukti bahwa kesadaran manusia tidak layak untuk kepercayaan mutlak dan keyakinan Descartes, karena, secara keseluruhan, itu "palsu", derivatif, didorong, dan tidak menyadari dirinya sendiri: isi yang tampak harus dikembalikan ke asal-usul tidak sadarnya yang tersembunyi dan makna permukaannya diterjemahkan ke makna tidak sadar yang tersembunyi.

Fakta-fakta psikis, baik yang normal maupun yang patologis, tidak dapat diterima begitu saja, tetapi harus dilihat sebagai tanda-tanda yang penafsirannya mengarah ke dorongan tersembunyi yang membawa kondisi keberadaannya. Makna sejati dari perilaku patologis (seperti obsesi, kecemasan, fobia, dll.), misalnya, harus dicari dalam dunia psikis tidak sadar yang menerangi ketidakmasukakalan yang tampak dari gejala yang dirasakan.

Oleh karena itu, tugas psikoanalisis terletak pada menghadirkan "kata tersembunyi" yang tampaknya dibawa oleh subjek manusia di dalam dirinya, dalam hubungan dengan jalur psikis tidak sadar yang menentukan reaksi yang lolos dari pengawasan subjek. Kebenaran wacana manusia terus melampaui makna yang diklaim oleh pikiran sadar untuk diberikan kepadanya; dan karakteristik utama yang membedakan wacana ini adalah ketidaktransparannya bagi yang mengucapkannya. Jalur psikis tidak sadar memberikan dorongan dan tekanan pada tindakan individu yang tidak dapat ditahan oleh kehendak sadar. Untuk menegaskan pentingnya ketidaksadaran, Freud mengatakan bahwa ia tidak peduli dengan keberatan terhadap realitas dan kebenaran ketidaksadaran, karena ketidaksadaran adalah realitas yang tidak dapat disangkal karena menghasilkan efek nyata yang nyata dan dirasakan seperti perilaku obsesif (Freud – *Pengantar Psikoanalisis*). (Ini mengingatkan kita pada definisi Karl Popper tentang sesuatu yang "nyata" atau "benar" sebagai sesuatu yang dapat memberikan pengaruh pada hal-hal yang kita akui realitasnya "pada pandangan pertama" *Prima Facie*)[1]. Demikianlah Freudianisme menentang ego esensial Descartes yang mengendalikan seluruh kepribadian dan memantaunya. Dunia psikis penuh dengan fatamorgana dan ilusi, sehingga psikoanalisis menundukkan subjek pada "tafsir historis" yang memasukkannya ke dalam proyek "arkeologis" yang berusaha menjelaskan masa kini dengan kembali ke sumber (masa lalu). Tidak ada "Cogito" asli yang menempatkan dirinya dalam kepastian absolut atau subjek yang mewakili entitas yang abadi dan diberikan secara langsung dan final[2].

---

1 Popper, K.R., dan Eccles, J.C., *Remarks on The Term 'Real'*, dalam *The Self and Its Brain*, cetakan kedua yang dikoreksi, Springer International, 1985, hlm. 9-10.

2 Nabiha Qara, *Filsafat dan Tafsir*, hlm. 29-30.

Subjek terbentuk secara bertahap dan muncul melalui sejarah psikis individu dalam hubungan "korelasi" dengan keterasingan dan dengan realitas objektif. Subjek terstruktur dan terus memperbarui strukturnya melalui momen-momen dialektis yang kain belakangnya terdiri dari yang dilarang. Makhluk tidak dapat menjadi subjek tanpa menghadapi pengalaman dan konflik yang berbeda dan terhubung dengan kekuatan asing dan bahkan bermusuhan baginya, dengan represi yang dihasilkan yang mewakili tatanan tak terelakkan dari psikis yang "dihukum" untuk tunduk pada masa kanak-kanak, pada masa lalu. Yaitu, sesuatu yang pasti, tak terhapuskan. Semua pertimbangan ini akan memaksakan batasan pada setiap upaya yang cenderung memberikan karakter ketat pada metode tafsir. Pengalaman analitis terjadi di bidang kata dan tanda, bukan di bidang observasi seperti ilmu-ilmu lain. Tafsir berpindah dari makna ke makna lain, dari penanda ke sesuatu yang ingin menjadi yang ditandai asli. Meskipun "gejala neurotik, seperti kesalahan pena dan lidah serta mimpi, memiliki makna dan terkait erat dengan kehidupan intim pasien", ini tidak memungkinkan klaim bahwa penanda ini sesuai dengan satu yang ditandai absolut, karena "kondisi kasus patologis pasti lebih banyak dan beragam daripada yang kita asumsikan" (Freud – *Pengantar Psikoanalisis*).

Analis bukan tuan absolut atau penjaga makna tunggal dari konflik psikis, dan tidak ada makna yang tampak dan di belakang di masa lalu yang jauh makna tersembunyi yang dipahami secara final oleh analisis cerdas: "Yang ditandai menunjukkan arah tanpa batas dan ke jalan yang tidak linier: makna yang tampak dan makna yang tersembunyi adalah kutub dari satu makna yang tidak dapat dihadirkan atau dipahami sebagai sekadar arah makna yang berkaitan dengan sejarah individu yang dialektiknya yang mengungkap dan membentuk terwujud melalui kondisi pengobatan analitis". Pertimbangan yang disebutkan sebelumnya menjadikan "penyesuaian internal filsafat reflektif" sebagai keharusan, karena subjektivitas mengalami pengalaman ketergantungan pada keberadaan yang tidak kita tetapkan yang merampas kepemilikan asal makna. Namun, refleksi yang menghapus dirinya sebagai refleksi juga merupakan produk refleksi. Refleksi kritis dan interpretatif, refleksi yang membutuhkan mediasi, sebagaimana pemahaman diri hanya terjadi melalui perjalanan melalui yang lain[[1]].

1 Ibid., hlm. 31-33.

BAB 13
PAUL RICOEUR: HERMENEUTIKA SKEPTISISME

"Supaya proyeksi subjektif kita tidak lagi menyapa kita dari luar sebagai sesuatu yang lain."

Dalam bukunya *Symbolism of Evil*, Paul Ricoeur (1913) berpendapat bahwa kejahatan tidak pernah digambarkan secara harfiah, melainkan selalu diungkapkan secara simbolis atau metaforis, misalnya dengan istilah seperti noda, dosa, penyimpangan, godaan, atau deviasi, dan sebagainya. Ricoeur menjelaskan pentingnya simbol, makna ganda dari kata-kata, dan metode penafsirannya. Ia menyatakan bahwa mitos penciptaan, pembentukan, dan asal-usul dunia adalah penafsiran tingkat pertama tentang asal-usul kejahatan di dunia[1]. Ketertarikannya pada simbolisme kejahatan membawanya untuk memperhatikan bahasa simbolis dan penafsiran secara umum. Ricoeur memperluas cakupan simbol untuk mencakup simbol mimpi dan simbol budaya, serta memperluas cakupan penafsiran untuk meliputi semua teknik analisis psikoanalisis Freudian.

Dalam bukunya *On Interpretation: Essays on Freud* (1965), Ricoeur menyatakan bahwa bahasa adalah titik temu semua pendekatan filosofis; ia menunjukkan minat umum pada "filsafat analitik" dan "filsafat bahasa sehari-hari". Fokus utama Freud dalam karyanya adalah menciptakan semantik (ilmu makna) dari hasrat: bagaimana hasrat mengungkapkan dirinya dalam ucapan; bagaimana hasrat diekspresikan; dan bagaimana ucapan gagal mengekspresikannya? Hubungan antara hasrat dan makna inilah yang memberikan psikoanalisis tempat penting dalam filsafat bahasa. Dalam buku ini, Freud membangun dialektika antara bahasa simbolis yang merupakan distorsi, topeng, atau penguatan ilusi, dan bahasa simbolis yang dapat menjadi wahyu dari yang suci atau "sakral".

Pertanyaan tentang metode di sini adalah bagaimana penafsiran muncul sebagai fenomenologi. Ricoeur menyatakan bahwa fenomenologi interpretatif adalah filsafat reflektif yang berada dalam kerangka dasar fenomenologi Husserl. Namun, sejak awal Ricoeur menolak upaya Husserl untuk membangun filsafat yang berdiri sendiri, yaitu

1 *Encyclopedia of Phenomenology*, Ed. Lester Embree et al., Kluwer Academic Publishers, 2017, h. 611.

yang berbasis pada dirinya sendiri. Ia menolak segala upaya Cartesian atau Husserlian untuk mendirikan pengetahuan dan diri pada kesadaran langsung dan transparan. Kebenaran dasar pertama, *Cogito*, kosong sejauh ia pasti. Diri hanya dapat dipahami melalui jalan memutar yang melewati karya (seni, dll.), tindakan, sastra, sistem, dan institusi. Setiap pemahaman diri membutuhkan penafsiran teks atau konstruksi serupa teks. Dengan cara ini, fenomenologi interpretatif membebaskan dirinya dari idealisme yang dianggap Husserl sebagai esensi fenomenologi.

Namun, dengan cara apa hermeneutika tetap menjadi jenis fenomenologi? Fenomenologi, pertama dan terutama, menurut Ricoeur, tidak pernah goyah dari prinsip dasarnya, yaitu "intensionalitas" (*intentionality*), bahwa makna kesadaran berada di luar kesadaran. Kesadaran berada di luar dirinya sendiri, diarahkan pada makna. Ini adalah penemuan sentral fenomenologi. Kedua, asumsi fenomenologis dasar hermeneutika adalah bahwa setiap pertanyaan tentang jenis keberadaan apa pun adalah pertanyaan tentang makna keberadaan tersebut. Akibatnya, fenomenologi interpretatif adalah penggunaan semua metode interpretatif hermeneutika untuk mencapai tujuan dasar fenomenologi.

Dengan kata lain, Ricoeur melihat hermeneutika sebagai perpanjangan fenomenologi. Baik fenomenologi maupun hermeneutika didedikasikan untuk memahami diri, dan keduanya adalah metode reflektif yang dimulai dari tengah-tengah hal-hal, dengan menganggap dunia dan pengalaman antarpribadi kita sebagai data. Namun, Ricoeur menolak penafsiran idealis Husserl yang bergantung pada pemahaman intuitif dan langsung tentang esensi fenomena mental. Ia juga menyangkal tujuan Husserl untuk mendirikan fenomenologi ilmiah yang dapat memberikan dasar konseptual akhir untuk semua pemikiran. Menurut Ricoeur, tidak ada titik awal absolut, dan tidak ada dasar yang mendukung dirinya sendiri. Ketertarikannya yang konstan untuk memahami tindakan manusia dan penderitaan manusia memerlukan jalan memutar yang panjang melalui penafsiran simbol, teks, artefak, karya seni, sastra, institusi, sistem, dan sebagainya, yang memediasi pemahaman kita tentang diri dan hubungannya dengan orang lain. Fenomenologi membuka ranah hal-hal yang bermakna, sedangkan hermeneutika (bukan reduksi esensial atau transendental) adalah metode yang tepat dan sesuai.

"METAFORA HIDUP" DAN "WAKTU DAN NARASI"

PENDEKATAN hermeneutik Ricoeur meluas dari penafsiran teks hingga penciptaan makna puitis dan naratif dalam buku-bukunya *Metafora Hidup* (1975) [*Métaphore Vive*] dan *Waktu dan Narasi* (tiga jilid, 1983, 1984, 1985) [*Temps et Récit*]. Ricoeur menganggap keduanya sebagai kembar meskipun dipisahkan oleh jarak waktu yang cukup jauh. Keduanya berperan dalam pembaruan semantik (delaliah). Tesis utama dalam *Metafora Hidup* adalah bahwa penghancuran makna harfiah dalam metafora memungkinkan makna baru muncul. Dengan cara yang sama, referensi dalam kalimat harfiah berubah dan digantikan oleh referensi kedua yang

dibawa oleh metafora. Sekilas, fungsi kreatif dan puitis metafora tampak terbatas pada penghancuran fungsi referensialnya; namun, ini hanya tampak begitu. Ricoeur menyatakan bahwa metafora justru menciptakan referensi baru yang memungkinkan kita mendeskripsikan (atau lebih tepatnya mendeskripsikan ulang) dunia atau bagian dari dunia yang sulit dijangkau oleh deskripsi langsung atau harfiah. Bahasa puitis mendorong dunia baru untuk muncul; itu adalah dunia karya puitis. Dunia puitis ini menyatu dengan dunia kehidupan, bercampur dengan dunia tindakan sehari-hari, dan mewakili dunia yang mungkin, dunia yang dapat saya huni, bertindak, dan menderita di dalamnya. Singkatnya, kreativitas puitis metafora memungkinkan kita mengatakan sesuatu yang baru tentang dunia pengalaman kita yang hidup.

Dalam karya tiga jilidnya *Waktu dan Narasi*, yang dianggap sebagai salah satu karya terpenting abad kedua puluh, Ricoeur dengan sabar dan tekun menunjukkan bagaimana narasi menciptakan makna baru dengan menyelaraskan elemen-elemen yang berbeda: tujuan, maksud, sebab, kebetulan, hasrat, dan sebagainya. Narasi menjalin peristiwa yang tampak tidak terhubung dan menempatkannya dalam sebuah cerita dan sistem baru yang harmonis dan terhubung. Ada kesamaan antara alur dalam cerita dan proses metaforis, karena keduanya menciptakan keseluruhan baru. Alur bertugas mengintegrasikan peristiwa yang terpisah, kebetulan yang tak terduga, dan tindakan manusia khususnya, serta memadukannya menjadi cerita yang utuh.

Pengalaman waktu sangat terkait dengan narasi secara tak terpisahkan. Setiap narasi pada dasarnya bersifat temporal, dan merupakan pintu masuk istimewa ke pengalaman temporal kita yang kacau, mentah, dan bisu. Ide sentral dalam trilogi ini adalah bahwa waktu menjadi waktu manusia sejauh diatur dalam narasi, dan narasi memiliki makna sejauh menggambarkan keberadaan temporal kita. Ricoeur memulai analisisnya tentang waktu dan narasi—dan eksplorasi panjang ide sentralnya—dengan paparan teliti tentang pergulatan Santo Agustinus dengan konsep waktu, serta penjelasan Aristoteles tentang alur dramatis dan bagaimana ia menciptakan keseluruhan bermakna dari elemen-elemen yang berbeda, mengubah kekacauan menjadi keteraturan, dan menyatukan elemen-elemen yang tercerai-berai menjadi cerita yang terhubung. Ricoeur menunjukkan bagaimana waktu dan narasi bersatu dalam *Mimesis Praxeos* atau imitasi kreatif dari tindakan manusia. Imitasi ini berkaitan dengan dunia imajiner dan dunia nyata, serta berada di jantung narasi historis dan fiktif.

Dalam sisa karya monumental ini, Ricoeur melakukan pengujian yang tekun dan panjang terhadap hipotesisnya melalui pemeriksaan cermat terhadap epistemologi sejarah dan sastra. Ia berpendapat bahwa jika sejarah memutuskan hubungannya dengan kemampuan dasar kita untuk mengikuti cerita, maka sejarah kehilangan karakter khasnya dan direduksi menjadi ilmu seperti ilmu-ilmu humaniora lainnya. Dalam bagian kedua *Waktu dan Narasi*, Ricoeur memaparkan pandangan sejumlah pemikir teori sastra kontemporer tentang fungsi narasi dan menyoroti hipotesisnya melalui analisis mendalam terhadap tiga novel terkenal yang semuanya

didominasi oleh tema waktu: *Mrs. Dalloway* karya Virginia Woolf, *The Magic Mountain* karya Thomas Mann, dan *Remembrance of Things Past* karya Marcel Proust. Dalam bagian ketiga *Waktu dan Narasi*, Ricoeur meninjau masalah waktu dan semua upaya untuk menyelesaikannya dalam sejarah filsafat. Ia membahas perbedaan antara Kant dan Husserl, serta antara Heidegger dan metafisika mengenai hakikat waktu; mempelajari hubungan antara pengalaman waktu dan waktu alamiah; meneliti realitas masa lalu historis; dan mengakhiri studinya dengan penjelasan tentang hermeneutika waktu historis. Ia menyimpulkan bahwa semua upaya filosofis gagal, dan hanya narasi temporal yang memberikan kita akses reflektif ke pengalaman waktu[[1]].

HERMENEUTIKA KERAGUAN PAUL RICOEUR

Persamaan Sulit: Hermeneutika "Keterbukaan Kritis", "Keraguan dan Harapan"

Hermeneutika adalah ilmu sekaligus seni. Pernyataan sederhana ini, meskipun tampak sederhana, adalah penyebab perdebatan sengit di era modern dalam bidang hermeneutika—disiplin yang dimulai oleh Schleiermacher (1768–1834) dengan upayanya mengekstrak makna melalui pemahaman pikiran penulis, mendapat dorongan besar melalui Gadamer dengan seruannya untuk dialog antara horizon teks dan pembaca, dan berpuncak pada hermeneutika kontemporer yang berfokus pada pembaca dan memberikan peran yang semakin penting kepadanya dalam proses penafsiran.

Paul Ricoeur, meskipun bekerja dalam kerangka "hermeneutika pembaca", jika istilah ini tepat, tidak puas dengan subjektivitas murni yang terkait dengan hermeneutika ini. Ia ingin menempuh jalur sempit dan garis tipis yang terbentang antara objektivitas (berbasis pada teks itu sendiri) dan tetap "terbuka" pada apa yang "bergolak di dalam teks dan mungkin seharusnya dikatakan". Hermeneutika keraguan Ricoeur mewakili upayanya untuk mempertahankan sifat ilmiah dan seni penafsiran tanpa memberikan kedudukan absolut pada salah satunya. Ricoeur berpendapat bahwa vitalitas hermeneutika dijamin oleh dorongan ganda ini: mendengar dan meragukan, tunduk dan memberontak. Thiselton merangkum esensi hermeneutika Ricoeur:

> "Yang pertama berkaitan dengan tugas 'menghancurkan berhala', yaitu menjadi sadar secara kritis terhadap diri kita sendiri ketika kita memproyeksikan hasrat dan konstruksi mental kita ke dalam teks, dan dengan kesadaran kritis ini, proyeksi subjektif kita tidak lagi menyapa kita dari luar sebagai sesuatu yang lain. Yang kedua berkaitan dengan kebutuhan untuk mendengar dengan keterbukaan terhadap simbol dan narasi, sehingga memungkinkan peristiwa kreatif terjadi 'di depan teks' dan memengaruhi kita"[[2]].

1 *Encyclopedia of Phenomenology*, h. 613.
2 Antony Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids: Zondervan, 1992, h. 26.

PAHLAWAN KERAGUAN

DI awal bukunya *Freud and Philosophy*, Ricoeur menyoroti tiga tokoh sentral (Marx, Nietzsche, dan Freud) yang, masing-masing dengan caranya sendiri, berusaha menghapus topeng, mengungkap kepalsuan, dan menyingkap hakikat batiniah dari penampilan lahiriah. Keraguan yang dipraktikkan oleh ketiganya tampaknya menjadi model penjelas bagi hermeneutika Ricoeur sendiri, sehingga mempelajari mereka penting untuk memahami penafsirannya dengan benar. Masing-masing berusaha menemukan makna sejati doktrin dengan menghapus dan menyingkap makna palsu. Analisis Marx terhadap doktrin membawanya pada kesimpulan bahwa, meskipun doktrin tampak berkaitan dengan topik luhur seperti spiritualitas dan keselamatan pribadi, fungsinya sebenarnya adalah mengaburkan kondisi tidak manusiawi dari kerja manusia, membuat penderitaan hidup lebih tertahankan. Dengan cara ini, doktrin digunakan sebagai candu bagi rakyat. Nietzsche, di sisi lain, menganggap tujuan sejati doktrin adalah mengangkat yang lemah ke posisi kuat, menjadikan kelemahan sebagai kebajikan. Ini bertentangan dengan tujuan lahiriahnya, yaitu membuat hidup lebih tertahankan bagi yang lemah dan rakyat jelata dengan memperkuat kebajikan seperti belas kasih, kerja keras, kerendahan hati, dan kelembutan, yang disebutnya "moral budak". Dengan demikian, Nietzsche menghapus topeng doktrin dan mengungkapnya sebagai pelarian bagi yang lemah dan tempat perlindungan bagi yang tak berdaya[1].

Freud, yang mempraktikkan operasi keraguan yang sama untuk menghapus topeng dan mengungkap yang sejati dari yang dangkal, menyimpulkan dalam analisisnya bahwa, meskipun doktrin dipahami sebagai sumber sah ketenangan dan harapan ketika menghadapi kesulitan hidup, sebenarnya itu hanyalah ilusi yang tak lebih dari ekspresi hasrat manusia akan "ayah-dewa". Dengan demikian, para pemimpin keraguan ini memberikan model yang jelas untuk meragukan doktrin dan budaya, dan terserah pada Ricoeur untuk menerapkan prinsip yang sama pada tindakan komunikasi di bawah judul "hermeneutika keraguan" (*Hermeneutics of Suspicion*). Ricoeur tidak lupa bahwa ketiga tokoh keraguan ini bukanlah penganut "skeptisisme" (seperti Pyrrho, Zeno dari Elea, atau Akademisi Baru). Meskipun mereka menghancurkan ide-ide yang sudah mapan, ketiganya sebenarnya sedang membersihkan cakrawala untuk dunia yang lebih otentik, untuk aturan baru kebenaran, bukan hanya melalui kritik destruktif, tetapi dengan menciptakan seni penafsiran. Ketiganya mengungkap kesadaran palsu dan pemahaman palsu tentang teks (masyarakat) dengan menerapkan kritik keraguan secara sistematis, untuk sampai pada pemahaman jujur tentang hakikat sesuatu dan pemahaman kebenaran sebagaimana adanya tanpa penyamaran atau topeng. Bagi Ricoeur, ketiganya mewakili tiga cara yang saling mendekati untuk mengungkap kepalsuan (*demystification*)[2].

Ketika hermeneutika semacam ini diterapkan pada sebuah teks, itu memungkinkan apa yang disebut Ricoeur sebagai "kedamaian kedua" (*second*

1 David Stewart, *The Hermeneutics of Suspicion*, dalam *Journal of Literature and Theology* 3 (1989): 301.
2 Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy*, h. 33.

naiveté), yang dengannya tujuan penafsiran dapat dicapai, yaitu menciptakan dunia di depan teks, dunia yang membuka kemungkinan baru untuk keberadaan. Salah satu hal yang paling mudah dan mungkin terjadi ketika seseorang membaca teks (misalnya, teks Injil), terutama jika teks itu sudah dikenal, adalah melakukannya dengan kekakuan dan kepuasan diri yang cenderung membekukan makna teks secara tidak dapat ditarik kembali. Mendekati teks dengan keraguan tertentu—yaitu, dengan mempertanyakan apakah apa yang tampak dikatakan teks benar-benar sesuai dengan pesan sejatinya yang ingin disampaikan—adalah proses penafsiran yang sah dan juga diperlukan.

Ada poin lain yang dijelaskan oleh ketiga guru keraguan ini, yaitu bahwa keraguan harus bersifat ganda, diarahkan pada peserta (masyarakat secara umum atau individu dalam masyarakat) dan pada sistem (doktrin). Demikian pula, keraguan harus bersifat ganda ketika menangani teks apa pun. Ketika saya mendekati sebuah teks, saya harus menerapkan keraguan pada diri saya sendiri (apakah saya memaksakan makna tertentu pada teks?) dan pada teks itu sendiri (apakah teks benar-benar mengatakan itu?). Ricoeur menyatakan bahwa kedua kutub keraguan ini sah dan diperlukan jika kita ingin mendengar dengan serius apa yang ingin Tuhan katakan kepada kita. Sebenarnya, dalam hal ini Ricoeur hanya mengingatkan kita—meskipun dengan cara yang menarik tanpa ragu—tentang kebenaran "lingkaran interpretatif" yang sudah mapan. Kita harus mendekati teks dengan cara kritis dan penuh keraguan agar dapat mendengar pesan dan wawasannya, sehingga pemahaman dan keyakinan kita sebelumnya tidak mengaburkan atau menyembunyikan kebenaran.

KERAGUAN, METAFORA, DAN CERITA SIMBOLIK

HERMENEUTIKA keraguan Ricoeur terwujud dalam pemahamannya tentang metafora sebagai ketegangan. Ricoeur melihat bahwa di inti metafora terdapat elemen penegasan dan elemen penyangkalan, yaitu elemen "seperti" (*is*) dan "bukan seperti" (*is not like*). Elemen pertama merujuk pada pembawa harfiah yang digunakan untuk menyampaikan metafora; yang terakhir menunjukkan bahwa "referensi" atau *referent* metafora tidak boleh dicari dalam kata-kata harfiahnya. "Ketegangan" ini menghasilkan "dunia di depan teks"; "dunia" ini adalah *referensi* sejati metafora. Ricoeur berpendapat bahwa makna dan referensi metafora adalah sesuatu yang menunggu untuk dimiliki oleh pembaca saat ini melalui proses kontekstualisasi yang dilakukan kembali oleh setiap pembaca terhadap teks[1].

Melalui interaksi dengan dunia yang muncul di depan teks, Ricoeur mencari "iman metaforis" (*metaphor-faith*) yang melampaui demistifikasi, dan "kedamaian kedua" (*second naiveté*) yang melampaui penghancuran berhala (*iconoclasm*). Namun, ia juga menekankan sisi kritis "bukan seperti", sehingga menjadikan penafsirannya sebagai sistem terbuka yang menghindari penerimaan naif. Ketegangan antara dua kutub—penegasan dan penyangkalan, "seperti" dan "bukan seperti"—terwujud dalam tiga

1 Erin White, *Between Suspicion and Hope: Paul Ricoeur's Vital Hermeneutics*, dalam *Journal of Literature and Theology* 5 (1991).

bidang: (1) dalam bahasa puitisikal, (2) antar penafsiran bahasa ini, dan (3) antara penafsiran ini dan kehidupan pembaca atau pendengar. Ketegangan ini menemukan resolusi sementara melalui penciptaan makna baru dan *referensi* baru.

Ricoeur mengidentifikasi "ekspresi terbatas" (*limit expressions*), di mana ketegangan internal metafora tampil dalam bentuk paling jelas. "Ekspresi terbatas" ini mencakup peribahasa, pernyataan eskatologis (tentang akhir zaman atau kiamat), dan cerita simbolis (*parables*). Ketika Ricoeur menerapkan hermeneutika metafora pada cerita simbolis, ia element "seperti" dalam bentuk naratif cerita (*the model*), dan elemen "bukan seperti" dalam cara bentuk naratif melanggar (*the qualifier*) melalui intervensi "yang aneh," "yang luar biasa," dan mungkin "yang memalukan." Dualitas struktural ini menghasilkan ketegangan antara "keteraturan" bentuk naratif dan "keterbukaan" proses metaforis. Sekali lagi, ketegangan ini menghasilkan dunia di depan teks, antara pembaca/penafsir dan teks itu sendiri, sehingga *referensi* khusus cerita terungkap ke dalam cahaya. Dengan demikian, definisi Ricoeur tentang cerita simbolis (*parable*) sebagai perpaduan bentuk naratif, proses metaforis, dan *qualifier* yang sesuai adalah definisi yang konsisten dengan hermeneutika keraguannya secara keseluruhan dan pemahamannya tentang cara kerja metafora.

Sekarang, setelah kita memahami pendekatan Ricoeur terhadap metafora, dan khususnya terhadap cerita simbolis sebagai genre sastra, kita dapat menelusuri banyak hal:

1. Pertama, kita dapat melihat bahwa wawasan Ricoeur tentang dualitas metafora, yang mencakup aspek familiar dan aspek yang melampaui familiar, adalah wawasan yang berguna di banyak konteks. Mungkin Luther, yang bersikeras menafsirkan "Makanlah, ini tubuhku; minumlah, ini darahku" secara harfiah, seharusnya mempertimbangkan teori Ricoeur tentang sifat ganda metafora. Banyak penafsir *Kitab Wahyu* mungkin juga bisa mendapat manfaat dari pemahaman Ricoeur tentang metafora.
2. Penerapan Ricoeur atas prinsip ini pada cerita simbolis sangat bermanfaat. Banyak cerita simbolis memang memiliki struktur "model/qualifier", yang mengundang pembaca untuk membedakan dan terlibat dalam proses metaforis.

Meskipun ada aspek positif ini, ada pula aspek lain dari pemahaman Ricoeur tentang metafora dan cerita simbolis yang patut dipertanyakan. Pertama, penegasannya bahwa interaksi pembaca dan teks bersifat "terbuka" dan secara prinsip tidak dapat ditutup. Penegasan ini terkait, di satu sisi, dengan ketergantungan berlebihan Ricoeur pada pembaca dan memberikan peran besar kepadanya dalam proses penafsiran, dan di sisi lain, dengan keyakinannya bahwa teks tertulis, begitu ditulis, menjadi suara murni yang terpisah dari penulis dan sikapnya[1].

Satu catatan menarik adalah bahwa, meskipun Ian Ramsay (yang darinya Ricoeur mengambil model metaforis "seperti/bukan seperti" dan menggunakannya dalam penafsirannya) dan Ricoeur setuju tentang adanya ketegangan yang sengaja

1 Thiselton, *New Horizons*, h. 69.

dimasukkan dalam cerita simbolis melalui *qualifier*, masing-masing sampai pada kesimpulan yang sangat berbeda mengenai fungsi *qualifier* dalam cerita simbolis. Ramsay berpendapat bahwa fungsi *qualifier* adalah, melalui proses logis, mengarahkan ke "Allah", kata yang "melengkapi" dan "memimpin" seluruh bahasa. Sebaliknya, Ricoeur melihat fungsi *qualifier* adalah untuk merobek logika naratif dan memutarbalikkan pikiran pembaca atau pendengar. Meskipun keduanya setuju bahwa *qualifier* adalah cara bahasa didorong ke batas dan keterikatannya, Ramsay mengadvokasi sistem hermeneutik tertutup, sementara Ricoeur mengusung sistem terbuka. Pendekatan dialektis Ricoeur terhadap teks, ditambah dengan keinginannya untuk menghindari bias absolut terhadap teks atau subjek penafsir, membawanya pada "keterbukaan" mendasar mengenai makna cerita simbolis, bahkan mengenai makna semua teks tertulis yang dipisahkan dari kita oleh jurang atau jarak. Dalam fokusnya untuk menemukan makna bukan dalam teks itu sendiri, tetapi di depan teks, ia membuka ruang untuk relativitas yang tak terelakkan dari pesan teks. Ketika konteks pembaca berubah, dunia di depan teks juga berubah; dengan demikian, "bukan seperti" menjadi dominan atas "seperti". Ricoeur ingin mempertahankan ketegangan; namun, dalam kenyataan, ketegangan akhirnya terurai demi "makna baru" yang muncul di cakrawala yang tercipta antara pembaca dan teks. Akhirnya, ini menjadi gangguan dan ketidakpastian dalam pesan teks, disertai dengan relativitas pesan tersebut.

Namun, jika beberapa teks Injil memang menyeru respons pembaca, respons ini harus dipandu, bahkan ditentukan, oleh teks itu sendiri, bukan oleh pembaca. Teks adalah yang mengatur respons yang sesuai dari pembaca, dan pembaca tidak boleh menanggapi teks sembarangan. Selain itu, ada banyak teks yang hanya sedikit menyeru respons pembaca, seperti teks historis atau teks pengajaran seperti surat-surat Paulus. Pembaca di sini tidak bebas untuk menciptakan makna baru di depan teks berdasarkan interaksi dinamik antara kedua pihak. Ada makna tertentu yang menolak pluralitas makna yang bergantung pada respons pembaca. Dalam hal ini, Thiselton mengatakan: "... namun pertimbangan ini (terkait dengan data teks Injil) menimbulkan tanda tanya serius terhadap teori yang mencoba sepenuhnya menghapus penulis atau konteks non-linguistik dari situasi"[7]. Hermeneutika keraguan Ricoeur sebenarnya terlalu terbuka; itu beroperasi sebagai lingkaran interpretatif abadi, dan tidak menyadari bahwa kita dapat membangun metode penafsiran yang tidak mengarah pada lingkaran tak berujung, tetapi pada "spiral" yang berakhir pada makna tertentu yang sesuai dengan makna yang dimaksudkan, dituju, dan diungkapkan oleh penulis, makna yang berhak kita cari dan temukan.

KERAGUAN DAN EPISTEMOLOGI

SEPERTI halnya hermeneutika keraguan Ricoeur mendorongnya untuk menjaga ketegangan antara kedaulatan absolut pembaca dan kedaulatan absolut teks dalam proses ekstraksi makna, kita juga dapat melihat bayang-bayang hermeneutika ini dalam

pertanyaan tentang metode dalam perolehan pengetahuan. Ricoeur meragukan epistemologi yang secara eksklusif bergantung pada "penjelasan" (*explanation*) di satu sisi atau pada "pemahaman" (*understanding*) di sisi lain.

Perbedaan ini, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, muncul dalam perdebatan abad kesembilan belas tentang konsep pengetahuan dan cara memperolehnya. Sayap positivisme menganggap bahwa "penjelasan" yang menggunakan metode ilmiah positivisme cukup untuk menafsirkan fenomena, sedangkan pendukung humaniora berpendapat bahwa penjelasan ilmiah positivisme tidak mampu memberikan deskripsi menyeluruh tentang realitas manusia atau penafsiran yang sahih atas pengalaman manusia, dan mereka mengusulkan pendirian teori pemahaman yang memberikan peran sah untuk tujuan akhir, perasaan, dan imajinasi dalam pengetahuan manusia.

Ricoeur melihat dalam oposisi antara "pemahaman" dan "penjelasan" (yang diwakili oleh pendekatan Gadamer dan Habermas dalam hermeneutika masing-masing) sebagai jalur "mendaki" dan "menurun" dalam refleksi hermeneutik[1]. "Keterbukaan" Gadamer dan kurangnya minatnya pada metode jelas terlihat dalam pernyataannya:

"Dalam bahasa, ada terlebih dahulu dan di atas segalanya *Langue* (sistem bahasa) dan *Parole* (ucapan) seperti yang dibedakan oleh Saussure. Kata yang diucapkan (*parole*) adalah sesuatu yang berbeda dengan sistem simbol (*langue*) yang membentuk bahasa... Ucapan ada dalam teks: ya, tentu saja, tetapi teks itu asing atau liar. Bagaimana ucapan ini, yaitu kata yang diucapkan, dapat mempertahankan hidupnya dalam teks tertulis? Apakah itu sepenuhnya apa yang diucapkan oleh pikiran atau yang diisi oleh pikiran saya?... Kita harus selalu mencari makna sejati dari setiap ucapan atau ungkapan"[2].

Ricoeur, dengan tepat, melihat bahwa masalah hermeneutika Gadamer adalah tidak adanya metode untuk memperoleh makna sejati: "Bagaimana kita tahu 'makna sejati' dari suatu ucapan atau ungkapan?" Pendekatan Gadamer tidak menghentikan kemajuan epistemologi positivisme di bidang ilmu humaniora; itu terlalu subjektif.

Sebaliknya, pendekatan Habermas penuh dengan positivisme ilmiah dan memang menghasilkan epistemologi metodologis. Meskipun Ricoeur setuju dengan Habermas dalam banyak hal (misalnya, minatnya pada ilmu bahasa, yang sebanding dengan upaya Ricoeur sendiri untuk mendirikan semiotika transendental), ia berbeda pendapat dan menilai Habermas keliru karena mencampuradukkan masalah "pemahaman" dengan masalah "memahami yang lain"; ia menganggap bahwa makna pesan haruslah makna yang diberikan oleh orang lain di sana. Ini juga, pada hakikatnya,

1 Paul Ricoeur, *Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue*, dalam *Philosophy Today* 17 (1973): 152-165.

2 Gadamer, *The Hermeneutics of Suspicion*, dalam *Hermeneutics: Questions and Prospects*, ed. G. Shapiro dan A. Sica (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984), h. 63.

merupakan pendekatan subjektif dan tidak kritis terhadap masalah makna.

Dalam pendekatannya sendiri terhadap hermeneutika, Ricoeur berusaha menghindari kekurangan metodologis Gadamer (dan kurangnya objektivitas yang menyertainya) serta kekurangan kritisifikasi Habermas (yang tergesa-gesa mencampuradukkan makna dengan teks itu sendiri). Oleh karena itu, Ricoeur berusaha keras untuk membangun metode yang memungkinkan seseorang mengungkap struktur ontologis makna dan mungkin juga memberikan penafsiran atas keberadaan-di-dunia yang terbuka di depan teks[1].

Ricoeur berpendapat bahwa semiotika (*semiology*), alat linguistik yang berusaha mengungkap makna berdasarkan teks itu sendiri (terlepas dari niat penulis), dapat membuka jalan untuk berpartisipasi dalam maksud pembicara dan sekaligus mandiri dari isyarat spesifik yang ada dalam pikirannya. Melalui pendekatan dialektis ini dan interaksi timbal balik antara teks/simbol dan pembaca, kita akan memiliki bentuk pengetahuan di mana subjek dapat menguasai kebenaran dengan dua cara: partisipasi dan kritik objektif.

Jika Ricoeur benar dalam kritiknya terhadap penilaian Gadamer yang terlalu subjektif, seseorang merasa bahwa upaya Ricoeur untuk menghindari subjektivitas melalui "partisipasi" dalam maksud pembicara sambil menolaknya sekaligus mengaitkannya dengan isyarat penulis adalah upaya yang sama subjektifnya. Pada akhirnya, seseorang hanya bisa mengakui bahwa maksud penulis harus didasarkan pada indikator yang diberikan oleh penulis dalam teksnya sebagai "*referensi*" khusus dari ungkapannya, jika tidak, makna dan "*referensi*" akan mengambang, bebas, dan lepas dari tambatan menuju ke mana pun penafsir ingin pergi. Terlepas dari teori linguistik (semiotikal) yang digunakan untuk membenarkan pemisahan ungkapan teks dari makna dan *referensi* asli yang dimaksud oleh penulis, itu tetap bermasalah.

Ricoeur ingin menghindari subjektivitas yang terkait dengan epistemologi pemahaman, tetapi pada kenyataannya, ia tidak berhasil menghindari subjektivisme ini, karena ia mencari objektivitas dan metode kritis bukan dengan fokus pada maksud penulis dan mendirikannya melalui mendengarkan dengan sengaja pada penulis yang mengekspresikan dirinya dalam teks, tetapi melalui analisis linguistik yang impersonal. Sayangnya, dengan menghapus penulis dari jalur, Ricoeur justru memperkuat subjektivitas penafsir dan memastikannya bahkan ketika menggunakan alat ilmiah (semiotika).

KERAGUAN DAN IDEOLOGI

HERMENEUTIKA keraguan Ricoeur memiliki dampak jauh yang melampaui dinamika langsung pembaca/teks. Dampak ini terlihat dalam teologi pembebasan dalam berbagai bentuknya (di kalangan kulit hitam, feminisme, dan Amerika Latin,

1 Paul Ricoeur, *Explanation and Understanding: On Some Remarkable Connections Among The Theory of the Text, Theory of Action, and Theory of History*, dalam *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*, ed. C. Reagan dan D. Stewart (Boston: Beacon Press, 1978), h. 149-166.

terutama pada Juan Segundo di Uruguay, yang membangun teologi pembebasannya berdasarkan hermeneutika keraguan Ricoeur). Gerakan Segundo tidak diarahkan hanya untuk mendirikan sistem teologis, meskipun itu tak terelakkan, melainkan lebih fokus pada pendirian metode teologis. Jika metode teologis seseorang salah, struktur teologis yang dibangun di atasnya juga akan salah. Segundo berpendapat bahwa metode teologis adalah produk ideologi. Dari sinilah ketertarikannya pada hermeneutika yang menangani ideologi dengan cara kritis, yaitu secara pula. Dengan demikian, alat analisis keraguan, yang dirancang untuk menolak yang biasa, yang banal, doktrin pelarian yang menenangkan, dan penilaian palsu, menjadi penting. Segundo menerapkan konsep Freudian tentang transformasi pengetahuan yang berbasis pada hermeneutika pengungkapan topeng dan penyingkapan untuk membuat individu menerima kenyataan dan tidak melarikan diri darinya, yaitu menyadari bahwa segala sesuatu tidak seperti yang terlihat. Ia mendirikan "Prinsip Realitas" (*Reality Principle*). Ini memerlukan kerendahan hati untuk memecahkan kode makna tersembunyi di balik maknaensi ketika menafsirkan ideologi masyarakat (teks) secara sengaja. Dalam cahaya analisis ini, semua konsep teologis seperti dosa, iman, rahmat, gereja, dan akhirat ditafsirkan ulang sesuai dengan prinsip pengungkapan topeng dan penyingkapan kepalsuan yang melekat dalam kerangka ideologis tradisional yang berfungsi untuk mempertahankan ketidakadilan, eksploitasi kaum miskin, penindasan mereka, dan penguatan sistem tersebut. Segundo menyatakan bahwa doktrin dosa dunia, yang menyebabkan keterasingan, adalah ideologi. Akibatnya, pembebasan berarti memilih untuk mempraktikkan keraguan ideologis untuk menyingkap struktur ideologis tak sadar yang mendukung tirani dan melayani kepentingan minoritas yang berkuasa dan menikmati semua hak istimewa. Teologi pembebasan menyerukan hermeneutika keraguan karena melihat bahwa teolog Eropa dan Amerika Utara telah terlalu dipengaruhi oleh mentalitas kapitalis dalam penafsiran Alkitab mereka.

Dengan demikian, keunggulan hermeneutika keraguan Ricoeur kembali terlihat, begitu pula kelemahannya, dan keduanya diekspresikan dalam ranah wacana teologis ini. Tidak diragukan lagi bahwa wawasan teologi pembebasan tentang peran ideologi dan kecenderungan ideologi apa pun untuk mempertahankan status quo tanpa pertimbangan serta melindungi kepentingan pihak yang diuntungkan adalah sah dan valid. Di sini, hermeneutika keraguan memainkan peran besar dalam mengungkap penafsiran palsu atau terdistorsi dari masyarakat atau teks, baik melalui kritik langsung terhadap ideologi maupun secara tidak langsung melalui keraguan terhadap teks Injil yang biasanya kita pahami dalam kerangka ideologis yang kaku tanpa kesadaran atau kritik.

Namun, sayangnya, para teolog pembebasan, dengan gagal mendirikan kritik yang sah dalam batas pesan Injil itu sendiri secara sadar dan terinformasi, menjadi korban ideologi non-Injili (sering kali bernada Marxis), dan akhirnya hanya mengganti satu ideologi dengan yang lain. Dengan demikian, perspektif baru ini menjadi kaku, dan bayang-bayam keraguan dilemparkan pada setiap penafsiran yang kebetulan bertentangan dengan penafsiran seseorang tentang pesan Injil. Yang benar-benar kita butuhkan adalah hermeneutika keraguan dan keraguan terhadap keraguan itu sendiri,

karena setiap pembaca/penafsir dapat mengganti pemahaman teks berdasarkan kritik keraguan dengan pemahaman lain yang sama salahnya, yang dipaksakan pada teks oleh pembaca yang membawa kepentingan, bias, dan pemahaman teologisnya sendiri tanpa menyadarinya.

Untuk menghindari penafsiran yang tergesa-gesa dan salah, dua faktor harus selalu aktif:

1. Mengambil posisi keraguan yang berkelanjutan—keraguan terhadap keraguan; dan “keterbukaan” yang terus-menerus dalam gaya Ricoeur.
2. Dengan sama pentingnya, gerakan yang benar menuju penentuan pesan teks Injani.

Di sini, hermeneutika keraguan Ricoeur tersandung dan tidak membantu, karena keyakinannya yang salah bahwa teks dan penulis terpisah begitu teks ditulis, dan bahwa maksud penulis pada prinsipnya tidak dapat dijangkau, menyebabkan pencarian makna dalam dunia yang terbuka “di depan teks”.

Dalam kondisi penafsiran seperti ini, tidak ada jalan keluar dari relativisme dan subjektifitas yang membuka ruang bagi pembaca untuk mendiktekan apa yang diinginkannya pada teks dan memaksakan makna yang disukainya. Dengan demikian, hermeneutika keraguan, yang berusaha menciptakan keseimbangan antara “penjelasan” dan “pemahaman” atau antara ilmu dan seni, akhirnya jatuh pada sisi seni, dengan keterbukaan abadi dan ketidakpastian yang menjadi ciri seni. Hermeneutika keraguan sangat membutuhkan pelengkap dan penyeimbang dari hermeneutika lain yang menyadari bahwa teks tertulis adalah ekspresi sahih dari maksud penulisnya dan bahwa prinsip-prinsip dapat dibentuk untuk memandu pembaca ke maksud tersebut. Sebagai ilmu dan seni, hermeneutika harus lebih dari lingkaran interpretatif abadi yang tak berujung; ia harus menuju penutupan yang mengakhiri jalur spiral. Tidak diragukan, hermeneutika keraguan berkontribusi pada jalur ini, tetapi tidak mampu menyelesaikan tugas ini sendiri.

LAMPIRAN: DIALOG ION

SOKRATES : Selamat datang, Ion. Apakah kau datang dari kota asalmu, Ephesus?

ION : Bukan, Sokrates; aku dari Epidaurus, di mana aku menghadiri festival Asclepius.

SOKRATES : Dan apakah orang-orang Epidaurus mengadakan perlombaan rapsode dalam festival itu?

ION : Oh ya; dan juga berbagai jenis pemusik.

SOKRATES : Dan apakah kau salah satu pesertanya—dan apakah kau berhasil?

ION : Aku meraih hadiah pertama, Sokrates.

SOKRATES : Bagus sekali; dan kuharap kau akan melakukan hal yang sama untuk kami di Panathenaea.

ION : Aku akan melakukannya, dengan izin para dewa.

SOKRATES : Aku sering iri dengan profesi seorang rapsode, Ion; karena kau selalu harus mengenakan pakaian indah, dan tampil sebaik mungkin adalah bagian dari senimu. Lalu, kau juga selalu berada di antara banyak penyair hebat, terutama Homer, yang terbaik dan paling ilahi di antara mereka; dan memahami dia, bukan hanya menghafal kata-katanya, adalah hal yang sangat patut diiri. Dan tak seorang pun bisa menjadi rapsode yang baik jika tidak memahami makna sang penyair. Sebab, rapsode harus menafsirkan pikiran penyair bagi pendengarnya, tetapi bagaimana ia bisa menafsirkannya dengan baik jika ia tidak tahu apa yang dimaksud penyair? Semua ini sangat patut diiri.

ION : Benar sekali, Sokrates; penafsiran memang bagian tersulit dari seniku; dan aku percaya diriku mampu berbicara tentang Homer lebih baik daripada siapa pun; dan bahwa baik Metrodorus dari Lampsacus, Stesimbrotus dari Thasos, Glaucon, atau siapa pun yang pernah ada, tidak memiliki pemahaman tentang Homer sebaik atau sebanyak yang kumiliki.

SOKRATES : Aku senang mendengarnya, Ion; aku lihat kau tidak akan menolak untuk berbagi pengetahuannya denganku.

ION : Tentu, Sokrates; dan kau seharusnya mendengar betapa indahnya aku membawakan Homer. Kurasa para Homeridae seharusnya memberiku mahkota emas.

SOKRATES : Aku akan mencari kesempatan lain untuk mendengar penghalusanmu terhadapnya. Tapi sekarang, aku ingin bertanya: Apakah senimu mencakup Hesiod dan Archilochus, atau hanya Homer?

ION : Hanya Homer; dia sendiri sudah cukup.

SOKRATES : Apakah ada hal-hal di mana Homer dan Hesiod sepakat?

ION : Ya; menurutku cukup banyak.

SOKRATES : Dan bisakah kau menafsirkan lebih baik apa yang dikatakan Homer atau Hesiod tentang hal-hal di mana mereka sepakat?

ION : Aku bisa menafsirkannya dengan sama baiknya, Sokrates, ketika mereka sepakat.

SOKRATES : Tapi bagaimana dengan hal-hal di mana mereka tidak sepakat?—misalnya, tentang ramalan, yang keduanya bicarakan—

ION : Benar.

SOKRATES : Apakah kau atau seorang peramal yang baik akan lebih mampu menafsirkan apa yang dikatakan kedua penyair ini tentang ramalan, baik ketika mereka sepakat maupun tidak?

ION : Seorang peramal.

SOKRATES : Dan jika kau seorang peramal, bukankah kau bisa menafsirkannya baik ketika mereka tidak sepakat maupun sepakat?

ION : Jelas.

SOKRATES : Tapi bagaimana kau bisa memiliki keahlian ini hanya tentang Homer, bukan Hesiod atau penyair lain? Apakah Homer tidak membicarakan tema yang sama seperti penyair lain? Bukankah perang adalah argumen utamanya? Dan bukankah dia berbicara tentang masyarakat manusia, interaksi antara orang baik dan jahat, terampil dan tidak terampil, serta para dewa yang berbicara satu sama lain dan dengan manusia, tentang apa yang terjadi di langit dan dunia bawah, dan keturunan para dewa dan pahlawan? Bukankah ini tema-tema yang dinyanyikan Homer?

ION : Benar sekali, Sokrates.

SOKRATES : Dan bukankah penyair lain juga menyanyikan hal yang sama?

ION : Ya, Sokrates; tapi tidak dengan cara yang sama seperti Homer.

SOKRATES : Apa, dengan cara yang lebih buruk?

ION : Ya, jauh lebih buruk.

SOKRATES : Dan Homer lebih baik?

ION : Dia tak tertandingi.

SOKRATES : Tapi, sahabatku Ion, dalam diskusi tentang aritmatika, di mana banyak orang berbicara dan satu orang berbicara lebih baik dari yang lain, bukankah ada seseorang yang bisa menilai siapa yang berbicara dengan baik?

ION : Ya.

SOKRATES : Dan orang yang menilai yang baik akan sama dengan yang menilai yang buruk?

ION : Sama.

SOKRATES : Dan dia adalah ahli aritmatika?

ION : Ya.

SOKRATES : Nah, dalam diskusi tentang kesehatan makanan, ketika banyak orang berbicara dan satu orang berbicara lebih baik dari yang lain, apakah orang yang mengenali pembicara yang baik akan berbeda dari yang mengenali yang buruk, atau sama?

ION : Jelas sama.

SOKRATES : Siapa dia, dan apa namanya?

ION : Tabib.

SOKRATES : Dan secara umum, dalam semua diskusi di mana subjeknya sama dan banyak orang berbicara, bukankah orang yang tahu yang baik juga tahu yang buruk? Sebab jika dia tidak tahu yang buruk, dia juga tidak akan tahu yang baik ketika topik yang sama dibahas.

ION : Benar.

SOKRATES : Dan bukankah orang yang sama terampil dalam keduanya?

ION : Ya.

SOKRATES : Dan kau mengatakan bahwa Homer dan penyair lain seperti Hesiod dan Archilochus berbicara tentang hal yang sama, meski tidak dengan cara yang sama; yang satu berbicara dengan baik dan yang lain tidak?

ION : Ya; dan aku benar mengatakan itu.

SOKRATES : Dan jika kau tahu pembicara yang baik, kau juga tahu bahwa pembicara yang buruk itu buruk?

ION : Itu benar.

SOKRATES : Lalu, sahabatku, apakah aku salah mengatakan bahwa Ion sama terampilnya dalam Homer dan penyair lain, karena dia sendiri mengakui bahwa orang yang sama akan menjadi penilai baik bagi semua yang berbicara tentang hal yang sama, dan hampir semua penyair membicarakan hal yang sama?

ION : Lalu mengapa, Sokrates, aku kehilangan perhatian dan tertidur serta tak memiliki ide bernilai sedikit pun ketika ada yang berbicara tentang penyair lain, tetapi ketika Homer disebutkan, aku langsung terbangun, penuh perhatian, dan memiliki banyak hal untuk dikatakan?

SOKRATES : Alasannya, sahabatku, jelas. Tak seorang pun bisa tidak melihat bahwa kau berbicara tentang Homer tanpa seni atau pengetahuan. Jika kau bisa membicarakannya dengan aturan seni, kau akan bisa membicarakan semua penyair lain; karena puisi adalah satu kesatuan.

ION : Ya.

SOKRATES : Dan ketika seseorang menguasai seni lain sebagai satu kesatuan, hal yang sama bisa dikatakan. Maukah kau kujelaskan maksudku, Ion?

ION : Ya, tentu, Sokrates; aku sangat ingin mendengarnya: karena aku suka mendengarkan orang bijak sepertimu berbicara.

SOKRATES : Oh, seandainya kami bijak, Ion, dan kau benar-benar bisa menyebut kami begitu; tetapi kalian para rapsode dan aktor, serta penyair yang syairnya kau nyanyikan, adalah bijak; sedangkan aku hanya orang biasa yang mengatakan kebenaran. Pertimbangkan betapa biasa dan sepele hal yang kukatakan—hal yang bisa dikatakan siapa pun: bahwa ketika seseorang menguasai suatu seni secara utuh, pertanyaan tentang

baik dan buruk adalah satu dan sama. Mari kita pertimbangkan hal ini; bukankah seni melukis adalah satu kesatuan?

ION : Ya.

SOKRATES : Dan ada banyak pelukis, baik dan buruk?

ION : Ya.

SOKRATES : Dan apakah kau pernah mengenal seseorang yang terampil dalam menunjukkan keunggulan dan kekurangan Polygnotus putra Aglaophon, tetapi tidak mampu mengkritik pelukis lain; dan ketika karya pelukis lain diperlihatkan, dia tertidur, bingung, dan tak punya ide; tetapi ketika harus memberi pendapat tentang Polygnotus, atau pelukis tertentu saja, dia terbangun, penuh perhatian, dan punya banyak hal untuk dikatakan?

ION : Tidak, aku tidak pernah mengenal orang seperti itu.

SOKRATES : Atau apakah kau pernah mengenal seseorang dalam seni pahat yang terampil menjelaskan keunggulan Daedalus putra Metion, atau Epeius putra Panopeus, atau Theodorus dari Samos, atau pematung individu mana pun; tetapi ketika karya pematung secara umum diperlihatkan, dia bingung, tertidur, dan tak punya apa-apa untuk dikatakan?

ION : Tidak, sama sekali tidak.

SOKRATES : Dan jika aku tidak salah, kau tidak pernah bertemu dengan pemain seruling, pemain harpa, penyanyi, atau rapsode yang bisa membahas Olympus, Thamyras, Orpheus, atau Phemius si rapsode dari Ithaca, tetapi bingung ketika harus berbicara tentang Ion dari Ephesus, dan tidak tahu kelebihan atau kekurangannya?

ION : Aku tidak bisa menyangkal perkataanmu, Sokrates. Namun, aku sadar dalam diriku, dan dunia setuju, bahwa aku berbicara lebih baik dan punya lebih banyak hal untuk dikatakan tentang Homer daripada siapa pun. Tapi aku tidak berbicara sama baiknya tentang yang lain—katakan padaku alasannya.

SOKRATES : Aku mengerti, Ion; dan aku akan menjelaskan apa yang kurasa sebagai alasannya. Bakatmu dalam berbicara dengan indah tentang Homer bukanlah seni, tetapi, seperti yang baru kukatakan, sebuah inspirasi; ada keilahian yang menggerakkanmu, seperti yang terkandung dalam batu yang disebut Euripides sebagai magnet, tetapi umumnya dikenal sebagai batu Heraclea. Batu ini tidak hanya menarik cincin besi, tetapi juga memberi mereka kekuatan serupa untuk menarik cincin lain; dan terkadang kau bisa melihat sejumlah potongan besi dan cincin tergantung satu sama lain membentuk rantai panjang: dan semua kekuatan mereka berasal dari batu aslinya. Demikian pula, Muse pertama-

tama mengilhami manusia sendiri; dan dari orang-orang yang terilhami ini, rantai orang lain tergantung, yang menerima ilham tersebut. Sebab semua penyair hebat, epik maupun lirik, menulis puisi indah mereka bukan dengan seni, tetapi karena mereka terilhami dan dirasuki. Dan seperti para pemuja Corybantian yang menari tidak dalam keadaan sadar, demikian pula para penyair lirik tidak dalam keadaan sadar ketika menciptakan syair indah mereka: tetapi ketika mereka jatuh di bawah kekuatan musik dan metrum, mereka terilhami dan dirasuki; seperti gadis-gadis Bakkik yang mengambil susu dan madu dari sungai ketika berada di bawah pengaruh Dionysus, tetapi tidak ketika mereka sadar. Dan jiwa penyair lirik melakukan hal yang sama, seperti yang mereka katakan sendiri; karena mereka mengatakan bahwa mereka membawa lagu dari mata air bermadu, memetiknya dari taman dan lembah Muse; mereka, seperti lebah, terbang dari bunga ke bunga. Dan ini benar. Sebab penyair adalah makhluk yang ringan, bersayap, dan suci, dan tidak ada penemuan dalam dirinya sampai dia terilhami dan tidak sadarkan diri, dan akalnya tidak lagi ada padanya: ketika dia belum mencapai keadaan ini, dia tak berdaya dan tidak bisa mengucapkan orakelnya. Banyak kata-kata mulia yang diucapkan penyair tentang tindakan manusia; tetapi seperti dirimu ketika berbicara tentang Homer, mereka tidak berbicara dengan aturan seni apa pun: mereka hanya terilhami untuk mengucapkan apa yang Muse gerakkan pada mereka, dan hanya itu; dan ketika terilhami, satu dari mereka akan membuat dithyramb, yang lain pujian, yang lain nyanyian paduan suara, yang lain syair epik atau iambik—dan dia yang pandai dalam satu jenis syair tidak pandai dalam jenis lainnya: karena penyair tidak bernyanyi dengan seni, tetapi dengan kekuatan ilahi. Jika dia belajar dengan aturan seni, dia akan tahu bagaimana berbicara bukan hanya tentang satu tema, tetapi semua; dan karena itu Tuhan mengambil akal penyair, dan menggunakan mereka sebagai pelayan-Nya, seperti Dia juga menggunakan peramal dan nabi suci, agar kita yang mendengar mereka tahu bahwa mereka tidak berbicara atas nama diri mereka sendiri yang mengucapkan kata-kata tak ternilai dalam keadaan tidak sadar, tetapi bahwa Tuhan sendiri yang berbicara, dan melalui mereka Dia bercakap dengan kita. Dan Tynnichus orang Chalcidian adalah contoh nyata dari apa yang kukatakan: dia tidak menulis apa pun yang layak diingat kecuali paean terkenal yang ada di mulut semua orang, salah satu puisi terindah yang pernah ditulis, hanya ciptaan Muse, seperti yang dia katakan sendiri. Sebab dengan cara ini Tuhan sepertinya menunjukkan kepada kita dan tidak membiarkan kita ragu bahwa puisi indah ini bukanlah karya manusia, tetapi ilahi dan karya Tuhan; dan bahwa para penyair hanyalah penafsir para dewa yang merasuki mereka. Bukankah ini pelajaran yang ingin disampaikan Tuhan

ketika melalui mulut penyair terburuk Dia menyanyikan lagu terbaik? Apakah aku benar, Ion?

ION : Ya, sungguh, Sokrates, aku merasa kau benar; karena kata-katamu menyentuh jiwaku, dan aku yakin bahwa penyair hebat dengan ilham ilahi menafsirkan hal-hal para dewa bagi kita.

SOKRATES : Dan kalian para rapsode adalah penafsir para penyair?

ION : Kau benar lagi.

SOKRATES : Maka kau adalah penafsir dari para penafsir?

ION : Tepat sekali.

SOKRATES : Aku ingin kau jujur padaku, Ion, tentang apa yang akan kutanyakan: Ketika kau menghasilkan efek terbesar pada pendengar dalam pembacaan bagian yang mencolok, seperti kemunculan Odysseus melompat ke lantai, dikenali oleh para pelamar dan melemparkan panahnya ke kaki mereka, atau deskripsi Achilles menyerang Hector, atau kesedihan Andromache, Hecuba, atau Priam—apakah kau dalam keadaan sadar? Apakah kau tidak terbawa, dan bukankah jiwamu dalam ekstasi seolah-olah berada di antara orang-orang atau tempat-tempat yang kau bicarakan, apakah itu di Ithaca, Troy, atau di mana pun tempat dalam puisi itu?

ION : Bukti itu sangat tepat bagiku, Sokrates. Karena aku harus jujur mengakui bahwa saat cerita sedih, mataku dipenuhi air mata, dan ketika aku berbicara tentang hal mengerikan, rambutku berdiri dan jantungku berdebar.

SOKRATES : Nah, Ion, dan apa yang akan kita katakan tentang seseorang yang dalam pengorbanan atau festival, ketika dia mengenakan pakaian perayaan, dengan mahkota emas di kepalanya, yang tak seorang pun merampasnya, tampak menangis atau ketakutan di hadapan lebih dari dua puluh ribu wajah ramah, ketika tak ada yang menjarah atau menyakitinya—apakah dia dalam keadaan sadar atau tidak?

ION : Tidak, Sokrates, aku harus mengatakan bahwa, secara harfiah, dia tidak dalam keadaan sadar.

SOKRATES : Dan apakah kau sadar bahwa kau menghasilkan efek serupa pada sebagian besar penonton?

ION : Sangat sadar; karena aku melihat mereka dari panggung, dan melihat berbagai emosi—belas kasihan, kekaguman, kekerasan—tercetak di wajah mereka ketika aku berbicara: dan aku harus memberi perhatian penuh pada mereka; karena jika aku membuat mereka menangis, aku sendiri akan tertawa, dan jika aku membuat mereka tertawa, aku sendiri akan menangis ketika waktu pembayaran tiba.

SOKRATES : Tahukah kau bahwa penonton adalah cincin terakhir yang, seperti yang kukatakan, menerima kekuatan magnet asli dari satu sama lain? Rapsode sepertimu dan aktor adalah penghubung antara, dan penyair sendiri adalah yang pertama. Melalui semua ini, Tuhan menggerakkan jiwa manusia ke arah mana pun yang Dia kehendaki, dan membuat satu orang tergantung dari yang lain. Jadi, ada rantai besar penari, pemimpin paduan suara, dan asisten mereka, yang tergantung, seolah-olah dari batu, di samping cincin yang tergantung dari Muse. Dan setiap penyair memiliki Muse tertentu yang menggantungkannya, dan yang dikatakan merasukinya, yang hampir sama artinya; karena dia dikuasai. Dan dari cincin pertama ini, yaitu para penyair, tergantung yang lain, beberapa mendapat ilham dari Orpheus, yang lain dari Musaeus; tetapi sebagian besar dirasuki dan dikuasai oleh Homer. Dan kau, Ion, adalah salah satunya, dan dirasuki oleh Homer; dan ketika seseorang mengulang kata-kata penyair lain, kau tertidur dan tidak tahu apa yang harus dikatakan; tetapi ketika seseorang melantunkan syair Homer, kau langsung terbangun, jiwamu melonjak, dan kau punya banyak hal untuk dikatakan; karena bukan dengan seni atau pengetahuan tentang Homer kau berbicara, tetapi dengan ilham ilahi dan kerasukan; seperti para pemuja Corybantian yang hanya peka terhadap melodi yang dikhususkan untuk dewa yang merasuki mereka, dan punya banyak tarian dan kata-kata untuk itu, tetapi tidak peduli pada yang lain. Dan kau, Ion, ketika nama Homer disebutkan, punya banyak hal untuk dikatakan, tetapi tidak ada untuk penyair lain. Kau bertanya, ‹Mengapa ini?› Jawabannya adalah bahwa kau memuji Homer bukan dengan seni, tetapi dengan ilham ilahi.

ION : Itu bagus, Sokrates; tapi aku ragu kau akan punya kefasihan cukup untuk meyakinkanku bahwa aku memuji Homer hanya ketika aku gila dan dirasuki; dan jika kau bisa mendengarku berbicara tentangnya, aku yakin kau tak akan berpikir demikian.

SOKRATES : Aku sangat ingin mendengarmu, tetapi tidak sebelum kau menjawab pertanyaanku. Bagian mana dari Homer yang kau pahami dengan baik?—tidak mungkin semua bagian.

ION : Tidak ada bagian, Sokrates, yang tidak kupahami dengan baik: aku bisa meyakinkanmu.

SOKRATES : Tentu tidak tentang hal-hal dalam Homer yang tidak kau ketahui?

ION : Dan apa dalam Homer yang tidak kuketahui?

SOKRATES : Mengapa, bukankah Homer berbicara dalam banyak bagian tentang berbagai seni? Misalnya, tentang mengendarai kereta; jika aku bisa mengingat syairnya, akan kubacakan.

ION : Aku ingat, dan akan mengucapkannya.

SOKRATES : Katakan padaku, apa yang Nestor katakan pada Antilochus, putranya, ketika menyuruhnya berhati-hati di tikungan pacuan kuda untuk menghormati Patroclus.

ION : ‹Dengan lembut,› katanya, ‹miringkan kereta yang halus ke kiri mereka, dan pacu kuda di sebelah kanan dengan cambuk dan suara; dan kendurkan tali kekang. Dan ketika kau mencapai tujuan, biarkan kuda kiri mendekat, tetapi sehingga pusat roda yang dibuat dengan baik bahkan tidak tampak menyentuh ujungnya; dan hindari mengenai batu (Il.).›

SOKRATES : Cukup. Sekarang, Ion, apakah sais atau tabib yang akan lebih baik menilai kesesuaian syair ini?

ION : Jelas sais.

SOKRATES : Dan alasannya adalah karena ini seninya, atau ada alasan lain?

ION : Tidak, itu alasannya.

SOKRATES : Dan setiap seni ditetapkan oleh Tuhan untuk mengetahui pekerjaan tertentu; karena apa yang kita tahu dengan seni nahkoda tidak kita ketahui dengan seni kedokteran?

ION : Tentu tidak.

SOKRATES : Dan kita tidak tahu dengan seni tukang kayu apa yang kita ketahui dengan seni kedokteran?

ION : Tentu tidak.

SOKRATES : Dan ini berlaku untuk semua seni—apa yang kita ketahui dengan satu seni tidak kita ketahui dengan yang lain? Tapi izinkan aku bertanya lebih dulu: Kau akui bahwa ada perbedaan seni?

ION : Ya.

SOKRATES : Kau akan berargumen, seperti aku, bahwa ketika satu seni adalah tentang satu jenis pengetahuan dan yang lain tentang pengetahuan berbeda, mereka berbeda?

ION : Ya.

SOKRATES : Ya, tentu; karena jika subjek pengetahuannya sama, tidak ada artinya mengatakan bahwa seninya berbeda—jika keduanya memberi pengetahuan yang sama. Misalnya, aku tahu ada lima jari di sini, dan kau juga tahu hal yang sama. Dan jika aku bertanya apakah aku dan kau mengetahui fakta ini dengan bantuan seni aritmatika yang sama, kau akan mengakui bahwa ya?

ION : Ya.

SOKRATES : Katakan padaku, lalu, apa yang ingin kutanyakan—apakah ini berlaku secara universal? Haruskah seni yang sama memiliki subjek pengetahuan yang sama, dan seni yang berbeda memiliki subjek pengetahuan yang berbeda?

ION : Itu pendapatku, Sokrates.

SOKRATES : Lalu, dia yang tidak memiliki pengetahuan tentang seni tertentu tidak akan memiliki penilaian yang benar tentang ucapan dan tindakan seni itu?

ION : Sangat benar.

SOKRATES : Lalu, siapa yang akan lebih baik menilai syair yang kau bacakan dari Homer, kau atau sais?

ION : Sais.

SOKRATES : Mengapa? Karena kau adalah rapsode, bukan sais.

ION : Ya.

SOKRATES : Dan seni rapsode berbeda dengan seni sais?

ION : Ya.

SOKRATES : Dan jika pengetahuannya berbeda, maka pengetahuan tentang hal yang berbeda?

ION : Benar.

SOKRATES : Kau tahu bagian di mana Hecamede, selir Nestor, digambarkan memberi ramuan pada Machaon yang terluka, seperti katanya,

‘Dibuat dengan anggur Pramnian; dan dia memarut keju susu kambing dengan parutan perunggu, dan di sisinya meletakkan bawang yang menambah selera minum (Il.).’

Sekarang, apakah seni rapsode atau seni kedokteran yang lebih mampu menilai kesesuaian syair ini?

ION : Seni kedokteran.

SOKRATES : Dan ketika Homer berkata,

‘Dan dia turun ke dalam seperti pemberat timah, yang, ditempatkan di tanduk sapi yang berkeliaran di ladang, melesat membawa kematian di antara ikan-ikan rakus (Il.),’—

apakah seni nelayan atau rapsode yang lebih mampu menilai apakah syair ini diungkapkan dengan benar atau tidak?

ION : Jelas, Sokrates, seni nelayan.

SOKRATES : Sekarang, anggap kau berkata padaku: ‹Karena kau, Sokrates, bisa mengaitkan bagian-bagian berbeda dalam Homer dengan seni yang

sesuai, aku ingin kau memberitahuku bagian-bagian mana yang seharusnya dinilai oleh nabi dan seni kenabian›; dan kau akan melihat bagaimana cepat dan benar aku menjawabmu. Ada banyak bagian seperti itu, terutama dalam Odyssee; misalnya, bagian di mana Theoclymenus, nabi dari keluarga Melampus, berkata pada para pelamar:

'Manusia malang! Apa yang terjadi padamu? Kepala, wajah, dan anggota tubuhmu dibungkus malam; dan suara ratapan meledak, dan pipimu basah oleh air mata. Dan serambi serta halaman penuh dengan hantu yang turun ke kegelapan Erebus, dan matahari telah lenyap dari langit, dan kabut jahat menyebar (Od.).'

Dan ada banyak bagian serupa dalam Iliad juga; misalnya dalam deskripsi pertempuran dekat benteng, di mana dia berkata:

'Saat mereka ingin melewati parit, datanglah pertanda pada mereka: seekor elang yang terbang tinggi, menahan orang-orang di sebelah kiri, membawa naga berdarah besar di cakarnya, masih hidup dan terengah-engah; dan dia belum menyerah, karena dia membalik dan memukul burung yang membawanya di dada oleh leher, dan burung itu dengan kesakitan menjatuhkannya ke tanah di tengah kerumunan. Dan elang itu, dengan teriakan, terbang jauh di sayap angin (Il.).'

Ini adalah hal-hal yang harus dipertimbangkan dan ditentukan oleh nabi.

ION : Kau benar sekali, Sokrates, dalam mengatakan itu.

SOKRATES : Ya, Ion, dan kau juga benar. Dan karena aku telah memilih dari Iliad dan Odyssee untukmu bagian-bagian yang menggambarkan tugas nabi, tabib, dan nelayan, maukah kau, yang lebih mengenal Homer dariku, Ion, memilih untukku bagian-bagian yang berkaitan dengan rapsode dan seni rapsode, dan yang harus diperiksa dan dinilai oleh rapsode lebih baik daripada orang lain.

ION : Semua bagian, kurasa, Sokrates.

SOKRATES : Tidak semua, Ion. Apakah kau sudah lupa apa yang kau katakan sebelumnya? Seorang rapsode seharusnya memiliki ingatan yang baik.

ION : Apa yang kulupakan?

SOKRATES : Tidakkah kau ingat bahwa kau menyatakan seni rapsode berbeda dari seni sais?

ION : Ya, aku ingat.

SOKRATES : Dan kau mengakui bahwa karena berbeda, mereka akan memiliki subjek pengetahuan yang berbeda?

ION : Ya.

SOKRATES : Lalu, berdasarkan pengakuanmu sendiri, rapsode dan seni rapsode

tidak akan tahu segalanya?

ION : Aku akan mengecualikan hal-hal tertentu, Sokrates.

SOKRATES : Maksudmu kau akan mengecualikan sebagian besar subjek seni lain. Karena dia tidak tahu semuanya, mana yang akan dia ketahui?

ION : Dia akan tahu apa yang seharusnya dikatakan oleh seorang pria dan wanita, seorang merdeka dan budak, seorang penguasa dan bawahan.

SOKRATES : Maksudmu rapsode akan tahu lebih baik daripada nahkoda apa yang seharusnya dikatakan oleh penguasa kapal yang terombang-ambing di laut?

ION : Tidak; nahkoda yang paling tahu.

SOKRATES : Atau rapsode akan tahu lebih baik daripada tabib apa yang seharusnya dikatakan oleh penguasa orang sakit?

ION : Tidak.

SOKRATES : Tapi dia akan tahu apa yang seharusnya dikatakan oleh seorang budak?

ION : Ya.

SOKRATES : Misalkan budak itu adalah penggembala sapi; apakah rapsode akan tahu lebih baik daripada penggembala apa yang harus dia katakan untuk menenangkan sapi yang marah?

ION : Tidak, dia tidak akan.

SOKRATES : Tapi dia akan tahu apa yang seharusnya dikatakan oleh pemintal tentang bekerja wol?

ION : Tidak.

SOKRATES : Setidaknya dia akan tahu apa yang seharusnya dikatakan oleh jenderal ketika memotivasi pasukannya?

ION : Ya, itu hal yang pasti diketahui rapsode.

SOKRATES : Nah, tapi apakah seni rapsode adalah seni jenderal?

ION : Aku yakin aku akan tahu apa yang seharusnya dikatakan seorang jenderal.

SOKRATES : Mengapa, ya, Ion, karena mungkin kau memiliki pengetahuan tentang seni jenderal maupun rapsode; dan kau juga mungkin tahu tentang berkuda maupun memainkan lira: dan kemudian kau akan tahu ketika kuda dikelola dengan baik atau buruk. Tapi misalkan aku bertanya padamu: Dengan bantuan seni mana, Ion, kau tahu apakah kuda dikelola dengan baik, dengan keterampilanmu sebagai penunggang kuda atau pemain lira—apa jawabanmu?

ION : Aku akan menjawab, dengan keterampilanku sebagai penunggang kuda.

SOKRATES : Dan jika kau menilai pemain lira, kau akan mengaku bahwa kau menilai mereka sebagai pemain lira, bukan sebagai penunggang kuda?

ION : Ya.

SOKRATES : Dan dalam menilai seni jenderal, apakah kau menilainya sebagai jenderal atau rapsode?

ION : Bagiku tidak ada perbedaan antara keduanya.

SOKRATES : Apa maksudmu? Apakah kau mengatakan bahwa seni rapsode dan jenderal adalah sama?

ION : Ya, satu dan sama.

SOKRATES : Lalu, dia yang adalah rapsode baik juga adalah jenderal yang baik?

ION : Tentu, Sokrates.

SOKRATES : Dan dia yang adalah jenderal baik juga adalah rapsode yang baik?

ION : Aku tidak mengatakan itu.

SOKRATES : Tapi kau mengatakan bahwa dia yang adalah rapsode baik juga adalah jenderal yang baik.

ION : Tentu.

SOKRATES : Dan kau adalah rapsode terbaik di Hellas?

ION : Jauh yang terbaik, Sokrates.

SOKRATES : Dan apakah kau juga jenderal terbaik, Ion?

ION : Tentu, Sokrates; dan Homer adalah guruku.

SOKRATES : Lalu, Ion, demi kebaikan, apa alasanmu, yang adalah jenderal terbaik sekaligus rapsode terbaik di seluruh Hellas, berkeliling sebagai rapsode padahal kau bisa menjadi jenderal? Apakah kau pikir orang-orang Hellas membutuhkan rapsode dengan mahkota emasnya, dan tidak membutuhkan jenderal?

ION : Mengapa, Sokrates, alasannya adalah bahwa bangsaku, orang-orang Ephesus, adalah pelayan dan tentara Athena, dan tidak membutuhkan jenderal; dan kau serta Sparta tidak mungkin mempekerjakanku, karena kalian merasa sudah punya cukup jenderal sendiri.

SOKRATES : Sahabatku Ion, apakah kau tidak pernah mendengar tentang Apollodorus dari Cyzicus?

ION : Siapa dia?

SOKRATES : Seseorang yang, meski orang asing, sering dipilih sebagai jenderal oleh orang Athena: dan ada Phanosthenes dari Andros, dan Heraclides dari Clazomenae, yang juga mereka tunjuk untuk memimpin pasukan dan jabatan lain, meski orang asing, setelah mereka menunjukkan jasa

mereka. Dan apakah mereka tidak akan memilih Ion dari Ephesus sebagai jenderal mereka, dan menghormatinya, jika dia membuktikan dirinya layak? Bukankah orang Ephesus awalnya orang Athena, dan Ephesus bukan kota kecil? Tapi, sungguh, Ion, jika kau benar dalam mengatakan bahwa dengan seni dan pengetahuan kau bisa memuji Homer, kau tidak adil padaku, dan setelah semua pengakuanmu tentang mengetahui banyak hal mulia tentang Homer, dan janji akan menunjukkannya, kau hanya penipu, dan jauh dari menunjukkan seni yang kau kuasai, bahkan setelah permintaanku berulang, tidak mau menjelaskan sifatnya padaku. Kau benar-benar memiliki banyak bentuk seperti Proteus; dan sekarang kau berbelok-belok, dan seperti Proteus, menjadi semua jenis orang sekaligus, dan akhirnya menyelinap pergi dariku dalam penyamaran sebagai jenderal, agar kau bisa lolos dari menunjukkan pengetahuan Homer-mu. Dan jika kau memiliki seni, maka, seperti yang kukatakan, dengan mengingkari janjimu untuk menunjukkan Homer, kau tidak adil padaku. Tetapi jika, seperti yang kuyakini, kau tidak memiliki seni, tetapi mengucapkan semua kata indah ini tentang Homer tanpa sadar di bawah pengaruh inspirasinya, maka aku membebaskanmu dari ketidakjujuran, dan hanya akan mengatakan bahwa kau terilhami. Mana yang lebih kau sukai, disebut tidak jujur atau terilhami?

ION : Ada perbedaan besar, Sokrates, antara dua pilihan itu; dan terilhami jauh lebih mulia.

SOKRATES : Maka, Ion, aku akan memilih yang lebih mulia; dan menganggap bahwa dalam pujianmu pada Homer, kau terilhami, bukan karena seni.

REFERENSI

- *Al-Muhammashun fi al-Tarikh al-Islami* - Dr. Mahmoud Ismail
- *Nahwa Tahdith Dirasat al-Tarikh al-Islami* - Dr. Mohammed Tdaghout
- *Fi Naqd al-Muthaqqaf wa al-Sultah* - Ayman Abdul Rasoul
- *Ishkaliyyat al-Manhaj fi Dirasat al-Turath* - Dr. Mahmoud Ismail
- *Hiwar al-Mashriq wa al-Maghrib* - Dr. Hassan Hanafi & Dr. Abid Al-Jabiri
- *Fi Naqd Hiwar al-Mashriq wa al-Maghrib* - Dr. Mahmoud Ismail
- *Bayn Akhlaqiyyat al-'Arab wa Dhihniyyat al-Gharb* - Dr. Ibrahim Al-Qadiri Boutchich
- *Firaq al-Shi'ah bayn al-Din wa al-Siyasah* - Dr. Mahmoud Ismail
- *Al-Turath wa Qadaya al-'Asr* - Dr. Mahmoud Ismail
- *John Garang: Ru'yatuhu lil-Sudan al-Jadid wa I'adat Bina' al-Dawlah al-Sudaniyyah* - Dr. Al-Wathiq Kameer
- *Covering Islam (Edward Said)* - Diterjemahkan oleh Dr. Mohammed Enani
- *Khitan al-Dhukur bayn al-Din wa al-Tibb wa al-Thaqafah wa al-Tarikh* - Dr. Siham Abdul Salam
- *Al-Rihlah fi al-Adab al-'Arabi* - Dr. Shuaib Halifi
- *Al-Hubb 'inda Ibn Hazm al-Andalusi wa Abi Dawud al-Isfahani* - Dr. Mahmoud Ismail
- *Min Tarikh al-Harakat al-Fikriyyah fi al-Islam* - Dr. Bandali Jawzi
- *Al-Harakat al-Sirriyyah fi al-Islam* - Dr. Mahmoud Ismail
- *Muqaddimah fi Fiqh al-Lughah* - Dr. Louis Awad
- *Al-Fikr al-Islami al-Hadith bayn al-Salafiyyin wa al-Mujaddidin* - Dr. Mahmoud Ismail
- *Al-Risalah al-Misriyyah: "Sahaf Idris al-Misri"* - Penasihat Mohammed Said Al-Ashmawi
- *Sira' al-Umam* - Mohammed Said Al-Ashmawi
- *Saddam ma ba'd al-Hadathah: Edward Said wa Tadwin al-Tarikh* - Diterjemahkan oleh Dr. Afaf Abdul Muti

- *Lu‘bat al-Hadathah bayn al-General wa al-Basha* - Dr. Ali Mabrouk
- *Fi Naqd al-Islam al-Wad‘i* - Ayman Abdul Rasoul
- *Al-Muthaqqaf wa al-Sultah (Edward Said)* - Diterjemahkan oleh Dr. Mohammed Enani
- *Al-Sard al-‘Arabi: Mafahim .. Tajalliyyat* - Said Yaqtin
- *Al-Surah al-Sardiyyah fi al-Riwayah wa al-Qissah wa al-Sinema* - Dr. Sharifuddin Majdoulin
- *Al-Sard bayn al-Riwayah al-Misriyyah wa al-Amrikiyyah* - Dr. Afaf Abdul Muti
- *Al-Riwayah wa al-Turath al-Sardi* - Dr. Said Yaqtin
- *Manahij al-Bahth* - Dr. Abdellah Ben Malih & Dr. Mohammed Estabno
- *Al-Shi‘r al-Jahili* - Dr. Taha Hussein
- *Al-Istishraq (Edward Said)* - Diterjemahkan oleh Dr. Mohammed Enani
- *Dhikrayat wara’ al-Qudban* - Alfred Farag
- *Fi Ta’wil al-Tarikh wa al-Turath* - Dr. Mahmoud Ismail
- *Al-Khitab al-Siyasi al-Ash‘ari* - Dr. Ali Mabrouk
- *Ab‘ad al-Surah - “Susan Sontag”* - Diterjemahkan oleh Dr. Afaf Abdul Muti
- *Jadal al-Ana wa al-Akhar* - Dr. Mahmoud Ismail
- *‘Izz al-Din ibn Shaddad Mu’arrikhan* - Dr. Sandad Ahmed Sandad